

البناء الاجتماعي

مدخل لدراسة المجتمع

تأليف

الدكتور أحمد أبو زيد

أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية

الجزء الأول

المفاهيم

الطبعة الثالثة

١٩٨٢



الهيئة المصرية العامة للكتاب

س.ع.الكتاب

اهداءات ۲۰۰۱

ا.د. احمد أبو زيد

انثروبولوجی

البناء الاجتماعي

مدخل لدراسة المجتمع

تأليف

الدكتور أحمد البوزيد

استاذ الفلسفة والعلوم الاجتماعية بجامعة الإسكندرية

الجزء الأول

المفاهيم

الطبعة الثامنة

١٩٨٢

الطبعة الأولى : مارس ١٩٦٥

الطبعة الثامنة (مع بعض تعديلات) ١٩٨٢

البناء الاجتماعي
الجزء الأول

تصدير

ليس المقصود بهذا الكتاب أن يكون مجرد تلخيص سريع لنظريات البناء الاجتماعي أو الآراء الكثيرة المختلفة التي تعالج المشكلات العديدة المتعلقة بهذا الموضوع الشائك المعقد . وإنما هو تبير عن موقف معين ووجهة نظر محددة عن دراسة المجتمع ، والمنهج الذي ينبغي اتباعه ، وللوضوعات الهامة التي تفرض نفسها على الباحث - وبخاصة الباحث الجاد الذي لا يكتفي بالمناقشات النظرية أو بالدراسات الحقلية أو الميدانية التي لا تستند إلى نظريات محددة واضحة المعالم ، بل يحاول المزاوجة بين الاثنين بقصد الوصول إلى تحقيق دقيق وفهم عميق للمجتمع الذي يدرسه . وعلى ذلك فيجب ألا يتوقع القارئ أن يجد في هذا الكتاب - بأقسامه الثلاثة عن « المفاهيم » و « الأنساق » و « القيم » - عرضاً سريعاً موجزاً يختلف الآراء والأفكار والمناقشات التي تمتلئ بها كتب الاجتماع والأنثروبولوجيا ، كما يجب ألا ينظر إليه على أنه إضافة إلى الكتب الكثيرة التي بأيدينا والتي تدور حول « علم الاجتماع » أو « أسس علم الاجتماع » أو حتى تلك التي يعتبرها أصحابها مجرد « مقدمة في علم الاجتماع » . إذ على الرغم من أننا سنعرض بطبيعة الحال لبعض النظريات والآراء ، فإننا نفعل ذلك بقصد إبراز المسائل الهامة التي نود معالجتها وإلقاء الضوء عليها . وهذا معناه أننا في معالجتنا لتلك النظريات سوف نختار منها ما يتلاءم مع الهدف الأساسي من هذا الكتاب وننقل مادون ذلك ، رغم ما قد يكون له من أهمية قصوى في مجالات البحث الأخرى . ويترب على ذلك أننا لن نحاول الإحاطة بحال بكل أفكار وآراء ونظريات أي عالم من العلماء الذين تعرض لهم هنا ، وأنه ليس من الضروري أن توجد كل الآراء والأفكار التي نستعين بها من أي كاتب واحد مرصوبة بعضها إلى جانب بعض في موضع واحد .

وسوف يجد القارئ أننا في محاولتنا تقريب مفهوم البناء الاجتماعي والمفاهيم الأخرى المتصلة به ، كمفهوم الثقافة والنظام ، نتمد دائماً على

الكتابات الأنثروبولوجية الاجتماعية من ناحية ونظريات علم الاجتماع «الكلاسيكي» وعلم الاجتماع الفرنسي بالذات من الناحية الأخرى . ويرجع ذلك أولاً إلى أن ما يعرف الآن باسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية (التي يسميها البعض علم الاجتماع المقارن) هي في الحقيقة امتداد لعلم الاجتماع الفرنسي ، وأن من الصعب فهم المشكلات النظرية التي تظهر في كتابات الأنثروبولوجيين المحدثين إلا بالرجوع إلى مدرسة إميل دوركايم بالذات وإلى بعض علماء الاجتماع الصوري في ألمانيا وبخاصة زيمل . وهذا معناه بـ «ثانياً» — أن المشكلات التي تعالجها الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي نفس المشكلات التي يعالجها علم الاجتماع الفرنسي وعلم الاجتماع الصوري ، وفيهما تظهر فكرة البناء الاجتماعي ولكن تحت أسماء مختلفة . ونود أن ننبه الأذهان إلى أننا حين نستخدم كلمة « علم الاجتماع » في هذا الكتاب فنحن نشير دائماً إلى هاتين المدرستين بالذات وليس إلى الكتابات الاجتماعية الحديثة أو إلى مدارس علم الاجتماع الأمريكية أو البريطانية التي يغفل معظمها فكرة البناء الاجتماعي ولا تكاد تهتم إلا بدراسة بعض الظواهر الجزئية أو بعض المشكلات الاجتماعية في ذاتها .

وأخيراً فسوف يرى القارئ ، وبخاصة في الجزء الثاني من الكتاب ، أننا نعتمد اعتماداً كبيراً على المعلومات التي أتيج لنا أن نجعلها من دراساتنا الحقلية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وبعض المجتمعات القبلية في أفريقيا جنوب الصحراء (بوغندة — كينيا — تنجانيقا — السودان الجنوبي — نيجيريا — سيراليون) ، بالإضافة طبعاً إلى المعلومات المستمدة من كتابات غيرنا من السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين . ونحن نعتقد أن ذلك أجدي لتقريب المشكلات إلى ذهن القارئ من الإشارة إلى مجتمعات أخرى غريبة وبعيدة اجتماعياً وثقافياً . ويرجع الفضل الأول في إتاحة الفرصة للحصول على هذه المعلومات إلى زملائنا في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية الذين حلوا عن عيب التدريس أثناء غيابي ثلاث سنوات متوالية ، لولاها لما أمكن لي أن أقدم على كتابة هذا الكتاب .

محتويات الكتاب

١	تصدير
١	مقدمة
٨	مقدمة الطبعة الثانية
٩	الفصل الأول : معنى البناء الاجتماعي
٥٧	الفصل الثاني : البناء والرتبة
١١٤	الفصل الثالث : البناء والنظم الاجتماعي
١٦٨	الفصل الرابع : البناء الاجتماعي والثقافة
٢٣٧	الفصل الخامس : <u>النتائج</u>
٢٩٧	خاتمة
٣٠٧	أم المراجع
٣١٣	فهرس تحليلي

مقدمة

يصير مفهوم « البناء الاجتماعي » من المفاهيم الأساسية في الدراسات الاجتماعية الحديثة بعامه والدراسات الأنثروبولوجية بخاصة. وقد ظهرت أهميته نتيجة لاتجاه كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا منذ أوائل هذا القرن إلى الدراسات الحقلية field studies التي يقومون بها في مجتمعات صغيرة الحجم وقليلة السكان نسبيا كوسيلة لفهم المجتمع الإنساني في عمومه . فقد لاحظ هؤلاء العلماء أثناء دراستهم لتلك المجتمعات الصغيرة التفاعل القائم بين مختلف نظمها الاجتماعية ، على أساس أن الحياة الاجتماعية ، في أي مجتمع ، عبارة عن نسج متماسك متشابك من العلاقات المتداخلة . وبذلك أخذ مفهوم البناء الاجتماعي يفرض نفسه بشكل واضح على معظم الدراسات الحديثة بعد أن كان مجرد فكرة غامضة تراود عقول بعض الكتاب في القرن الثامن عشر . والواقع أن شيوع استخدام هذا الاصطلاح يرجع إلى حد كبير إلى بعض التغيرات التي طرأت على اتجاهات التفكير الاجتماعي نفسه نتيجة لظهور اهتمامات ونزعات وأساليب جديدة في دراسة المجتمع . فقد كان علماء الاجتماع ، وبخاصة في فرنسا وألمانيا ، يناقشون الظواهر الاجتماعية بطريقة فلسفية كثيرأ ما كانت تبعدا عن واقع الحياة الاجتماعية نفسها إلا في الأحوال القليلة التي كانوا يستشهدون فيها ببعض أحداث الحياة لتأييد نظرياتهم وتأملاتهم. فلماذا أو يحاولون تحليل العلم من المناقشات والجدليات النظرية ويوجهون اهتمامهم إلى الواقع الاجتماعي ، قصر بعضهم - وبخاصة في أمريكا - اهتمامهم على دراسة المشكلات الاجتماعية مثل الطلاق أو البطالة أو جناح الأحداث أو زيادة

السكان ، على أمل الوصول إلى حلول لهذه المشكلات ، أو اكتفوا بدراسة أحد النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع مثل نظام الزواج أو نظام الملكية في حد ذاته بعد أن اقتطعوه تمسقا من بقية الحياة وبذلك لم يدرسوه في كل أبعاده الاجتماعية . ولقد كان بعض العلماء أيضا يهتمون بوجه خاص بدراسة تاريخ النظم الاجتماعية وتطورها خلال التاريخ ، واضطرم ذلك في كثير من الأحيان إلى الاتجاه إلى الظن والتخمين وإلى افتراض بدايات نظرية بحث لتلك النظم ، كما فعل عدد كبير من علماء القرن التاسع عشر حين ذهبوا إلى أن نظام الزواج نشأ من الإباحية الجنسية التي زعموا أن الإنسانية مرت بها دون أن يكون هناك في حقيقة الأمر ما يؤيد هذا الزعم أو يسندوه ، ووقعوا بذلك في خطأ الاعتماد على ما يعرف باسم التاريخ الظني *hypothetical history* أو التاريخ التخميني *conjectural history* . فلما ظهرت الدعوة الجديدة إلى ضرورة الاهتمام بدراسة المجتمع ككل ، والإلمام بكل نظمته الاجتماعية ووجوب دراسة أي نظام منها في علاقته ببقية النظم على أساس أن النظم السائدة في أي مجتمع من المجتمعات يؤثر أحدها في الأخرى ويتأثر بها ، ظهرت بالضرورة فكرة البناء الاجتماعي وأفلست في أن تسيطر إلى حد كبير على الفكر الاجتماعي الأنثروبولوجي الحديث .

وليس من شك في أن التفضل الأول في انتشار مفهوم البناء الاجتماعي يرجع إلى علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية وبخاصة في بريطانيا . ويرجع ذلك إلى طبيعة الأنثروبولوجيا ذاتها كعلم ، وطبيعة المجتمعات التي يهتم هؤلاء العلماء بدراسة . فقد كانت الأنثروبولوجيا في أول نشأتها تهتم بدراسة أممات الحياة البسيطة الساذجة في المجتمعات المختلفة ، وكذلك دراسة المجتمعات المحلية المحدودة

المساسة والسكان كالتقريب والقبيلة وما إليها وحتى بعد أن تطورت الأبحاث الأنثروبولوجية ووسع العلم من ميدان دراسته حتى شملت أنماط الحياة الأكثر تعقداً فإنها ظلت محفظة بأسلوبها التقليدي الذي يتمثل في الاهتمام بدراسة المجتمعات الصغيرة مثل المدينة الصغيرة أو المتجر أو المصنع . وهذه كلها مجتمعات يمكن بسهولة تحديد ملامحها الاجتماعية والإحاطة بكل ما فيها من نظم وعلاقات والتعرف على وظيفة كل منها في الحياة الاجتماعية ككل، وذلك بعكس الدراسات التي يقوم بها بعض علماء الاجتماع أحياناً ويمحرونها على مستوى الدولة أو مستوى إحدى القارات أو حتى على مستوى العالم كله ، ويحاولون فيها مقارنة بعض الظواهر الاجتماعية في عدد كبير من المجتمعات المتفرقة التي تنتمي إلى أنماط ومساوآت حضارية وثقافية متفاوتة . وقد كان لانبعاث العلماء البريطانيين الأوائل إلى دراسة المجتمعات التقليدية بأفريقيا بالذات أثره الذي لا ينكر في تبلور فكرة البناء الاجتماعي . ذلك أن القبيلة هناك تؤلف وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية متكاملة ، بل إنها تكاد تكون مجتمعا مغلقا على نفسه ولا يحصل اتصالا ثقافيا بالعالم الخارجي ولا حتى بالقبائل المجاورة التي تنتمي إلى نفس مجموعتها السلالية إلا في أضيق الحدود . وقد يكفي للتدليل على ذلك أن نذكر أن تصنيف القبائل الإفريقية التي نتحدث من سلالة واحدة يتم في العادة على أساس اختلاف المجموعة اللغوية التي تنتمي إليها . فالقبائل النيلية الحامية في شرق إفريقيا مثلا تنقسم إلى المجموعات اللغوية الخمسة الآتية : - مجموعة القبائل التي تتكلم لغة الباري Bari، ومجموعة القبائل التي تتكلم لغة اللاتو Latuka ، والمجموعة التي تتكلم لغة التوسو Toso، ومجموعة قبائل الماساي Masai ثم المجموعة التي تتكلم لغة الناندي Nandi. وتضم

كل مجموعة من هذه المجموعات الخمسة عدداً من القبائل التي تختلف في لهجاتها، كما أن كل قبيلة من القبائل التي تنتمي إلى المجموعة الواحدة تؤلف وحدة اجتماعية متمايزة ليس من الناحية السياسية والاقتصادية فحسب بل وأيضاً من حيث العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية. وقد اضطر الباحث الأنثروبولوجي إزاء ذلك إلى أن يقصر دراسته في معظم الأحوال على قبيلة واحدة يحاول أن يحيط فيها بكل ملامح حياتها وكل نظمها وما يقوم بين هذه النظم من تساند وظيفي، وهذا في مجمله هو مضمون البناء الاجتماعي.

ويختلف هذا الاتجاه اختلافاً شديداً عن الاتجاه الذي يسود الدراسات الأنثروبولوجية في أمريكا، إذ يهتم العلماء هناك بدراسة الثقافة أكثر مما يهتمون بدراسة البناء الاجتماعي. ويبدو أن هذا الاتجاه متأثر إلى حد كبير بالبدائية الأولى للأنثروبولوجيا هناك. فحين ظهرت الأنثروبولوجيا كعلم مستقل في أمريكا نتيجة لاهتمام علماء القرن التاسع عشر بالمجتمعات البدائية، كان من الطبيعي أن يتجه هؤلاء العلماء إلى مجتمعات الهنود الحمر التي تتميز عن المجتمعات القبلية في إفريقيا بأنها مجتمعات مجزأة وغير متماسكة نظراً لتبعثر الهنود الحمر في سهول أمريكا وتداخل قبائلهم بالتالي بعضها في بعض مما يجعل دراسة ثقافتها أسهل بكثير جداً من دراسة أبلتها الاجتماعية. وقد ظل هذا الاتجاه مسيطر حتى الآن على الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية في أمريكا على الرغم من ازدياد الاتجاه - وبخاصة بين العلماء الشباب - إلى دراسة البناء الاجتماعي.

والاختلاف بين هذين الاتجاهين، أي الاتجاه نحو دراسة البناء الاجتماعي والاتجاه نحو دراسة الثقافة، ليس مجرد اختلاف بسيط، بل هو في الحقيقة اختلاف جوهري ترتب عليه نتائج عميقة. فمن ناحية، نجد أن الاقتصاد على دراسة

ملامح الثقافة ومكوناتها في مجتمع من المجتمعات أو حتى دراسة الثقافة في إطلالتها وعمومها معناه الاكتفاء في آخر الأمر بدراسة العادات والعرف والتقاليد وتصرفات الناس وأفعالهم وطرائق سلوكهم كما تشاهد أو تمارس في الحياة اليومية والاقتصار على وصفها وسردها، وذلك بعكس الحال في الدراسات التي تهتم بالبناء الاجتماعي، إذ يهتم الباحث فيها ليس بدراسة العادات والتقاليد وما إليها في حد ذاتها، وإنما يهتم في المحل الأول بتحليل « العلاقات » القائمة بين الناس في ذلك المجتمع بالذات . صحيح إن الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي الذي يتجه اتجاها « بنائيا » يعتمد بالضرورة في تحليلاته على تلك العادات والتقاليد وطرائق السلوك التي تصدر عن الأفراد في حياتهم اليومية ، ولكنه لا يقف عند حد تسجيل ووصف هذه الأحداث أو « الظواهر الثقافية » ، وإنما يتخذ منها العناصر البسيطة الأولية التي يبنى عليها تحليلاته للعلاقات الاجتماعية التي تتبلور فيما نسميه بالنظم الاجتماعية social institutions كالنظام الاقتصادي والنظام القرابي والنظام السياسي والنظام الديني وما إليها . ومن هنا كانت « الدراسات البنائية » تقوم على أساس من التجربة لا تتوفر في « الدراسات الثقافية » . ومن الناحية الأخرى، فإن « الدراسات الثقافية » في معالجتها للعادات وقواعد العرف والتقاليد تحاول في العادة ردها إلى أصولها الأولى ، وتعتمد في ذلك على التأويلات التاريخية أو السيكولوجية، وذلك بعكس « الدراسات البنائية » التي تنفر تقورا شديدا من الاتجاه في تفسيراتها إلى غير علم الاجتماع ولا تعتمد على غير التصورات الاجتماعية، أي أنها تميل إلى تفسير الظواهر والعلاقات والنظم الاجتماعية في ألفاظ وحدود اجتماعية خالصة . وليس من شك في أن معرفة تاريخ ظاهرة من الظواهر

الاجتماعية قد يساعد إلى حد كبير على فهمها ، ولكن - نحتاج على معرفة ذلك التاريخ أو الاكتفاء بتتبع مراحل تطور نظام من النظم لن يمكن التعرف على طبيعة ذلك النظام وعلى الدور الذي يؤديه في الحياة الاجتماعية ككل ، فتحة فارق كبير بين معرفة كيفية نشأة النظام وسبب ظهوره ، ومعرفة كيفية عمله ، أى وظيفته في البناء الاجتماعى ^(١) .

ولقد تبانت آراء علماء الاجتماع والانتروبولوجيا وتهاوت في محاولة كل منهم وضع تعريف لاصطلاح « البناء الاجتماعى » . وهذا أمر طبيعى ، لأن من الصعب تعريف المفاهيم الأساسية تعريفا دقيقا كما يقول الأستاذ إيفانز بريتشارد E.E. Evans - Pritchard . ولكننا نتجد أنه على الرغم من هذا التضارب والتباين والاختلاف في رأى فانهم يتفقون جميعا على ضرورة توافر عناصر معينة بالذات في البناء الاجتماعى وكذلك في الدراسات البنائية ورغم أن هناك بعض الصعوبات التى تبرز حول تعيين نوع التعريف الذى يؤلفه البناء الاجتماعى . ولن نحاول في هذا الكتاب التعرض لكل تلك التعريفات ، وإنما سوف نكتفى بعرض أهم النظريات التى تؤثر في التفكير الاجتماعى والانتروبولوجى والتى أفلحت في أن تقيم حولها « مدراس » وأتباعا يتصارعون في ميدان العلم ويعمل كل منهم على تطويره بطريقته وأسلوبه الخاصين على الرغم من كل ما قد يلابس ذلك من تصف في بعض الأحيان . ولما كانت

(١) انظر في ذلك مثلا لنا عن « الطريقة الانتروبولوجية لدراسة المجتمع » ... مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، المجلد العاشر ، ١٩٥٦ صفحات ٨٥ - ١٠٠ .
انظر أيضا كتابنا عن « تايلور » ... مكتبة جامعة القاهرة للنشر . (الناشر دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨) صفحات ٥٠ - ٥٥ .

الفكرة ذاتها تدين بوجودها ثم تطويرها وانتشارها في الكتابات الحديثة إلى علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية وبخاصة في بريطانيا أكثر مما تستخدم في الكتابات « السسيولوجية » التي يكتفي معظمها بدراسة المشكلات الاجتماعية الجزئية ، كان من الطبيعي أن نوجه قدراً أكبر من الاهتمام إلى النظريات الأنثروبولوجية دون أن نغفل مع ذلك الآراء الأصلية التي ظهرت في السنوات الأخيرة في مجال الدراسات الاجتماعية في فرنسا وأمريكا على السواء .

مقدمة الطبعة الثانية

تظهر هذه الطبعة الثانية للجزء الأول من كتاب « البناء الاجتماعي » عن « المفومات » بعد أشهر قليلة من صدور الطبعة الأولى. ورغم قصر المدة بين الطبعتين فقد لمتنا ضرورة إدخال بعض التعديلات على الكتاب بقصد توضيح بعض العبارات التي بدت غامضة على بعض القراء وبخاصة من الطلاب، وضرب مزيد من الأمثلة لشرح بعض الأحكام والقضايا النظرية التي ورد ذكرها في الكتاب ، وإلقاء مزيد من الضوء على بعض الآراء، والنظريات التي تناولها المؤلفين العرب والتي لم تتداول بعد بكثرة في المؤلفات العربية. ولم نحاول في ذلك كله أن نعدل من صيغة النص الأصلي إلا في أضيق الحدود وحيثما اقتضت الضرورة القصوى إجراء هذه التعديلات ، وذلك باستثناء إضافة بعض العبارات في مواضع متفرقة ، بينما ضمنت معظم الزيادات والشروح في عدد من التعليقات والمواش التي ألحقت بأسفل الصفحات. كذلك لم نطأ أية تغييرات أو تعديلات على القضايا الأساسية التي نعرضها في هذا الجزء والتي سوف نركز عليها في معالجة موضوعي « الإنسان » و « القيم » في الجزئين الثاني والثالث ، كما أضيفت بعض الإشارات إلى مواضع مختلفة من الجزء الثاني الذي يصدر في وقت واحد مع هذه الطبعة، وذلك حتى يمكن للقارئ أن يربط بين أطراف الموضوع الواحد من ناحية، كما يربط بين النظرية والتطبيقات من الناحية الأخرى. والمأمول أن تسهم هذه التعديلات والزيادات في سد بعض ما قد يكون في الكتاب من نقص.

الفصل الأول معنى البناء الاجتماعي

لا يزال مفهوم «البناء الاجتماعي» يعاني كثيراً من الإبهام والغموض على الرغم من انتشار استعماله في الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية والسيولوجية الحديثة. ومع أن التفضل الأكبر في انتشار الاصطلاح يعود إلى حد كبير إلى المحاضرة التي ألقاها الأستاذ راد كليف براون A. R. Radcliffe-Brown في عام ١٩٤٠ بعنوان «في البناء الاجتماعي On Social Structure»^(١) فالفكرة ذاتها أقدم من ذلك بكثير ولكنها كانت تظهر تحت ألفاظ ومصطلحات مختلفة. فقد ظهرت الفكرة في كتابات ماركس مثلاً (التركيبات السفلى والتركيبات العليا) ودوركايم (التركيبات المورفولوجية) وغيرهما^(٢). بل الواقع أن جذور الفكرة

(١) أقيمت هذه المحاضرة أمام معهد الأنثروبولوجيا الملكي Royal Anthropological Institute ثم نهر ملخص لها في مجلة المهد في العام نفسه (J.R.A.I., LXX, 1940) وطبعت بمسند ذلك في كتاب *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, 1953, PP. 188-204. وقد نعت ترجمتها عربية لهذا المثال في مجلة «مطالعات في العلوم الاجتماعية» (صيف/ خريف ١٩٦٠). صفحات ١ - ١٨). - قام بالترجمة السيد / عبد الحميد الثوين وراجعا الدكتور أحمد أبو زيد.

Gurvitch, G. "Le Concept de Structure Sociale", *Cahiers (r) Internationaux de Sociologie*, 1955, p p. 1-44.

والإشارة هنا إلى صفحة ١٠٧ من الترجمة العربية التي ظهرت بعنوان «مفهوم البناء الاجتماعي» في مجلة «مطالعات في العلوم الاجتماعية» (صيف/ خريف ١٩٦٠). صفحات ١٠٧ - ١٤٨). - قام بالترجمة الدكتور خليل مهابات.

تمتد إلى منتصف القرن الثامن عشر وبخاصة في كتابات مونتسكيو Montesquieu التي يعترف رادكليف براون نفسه بأنها أرست أسس علم الاجتماع المقارن ومهدت لظهور فكرة النسق الاجتماعي الكلي التي يتكلم عنها كثير من العلماء المحدثين . فقد كان مونتسكيو يعتقد أن كل مظاهر الحياة الاجتماعية تؤلف وحدة متماسكة منسجمة رغم ما بينها من تفاوت واختلاف، وأن ثمة علاقات تساندو اعتماد متبادلين بين هذه المظاهر المختلفة . ويظهر هذا الاتجاه بوضوح في كتابه « روح القوانين *de l'Esprit des Lois* » (١٧٤٨) حيث يبين لنا أنه لا يمكن فهم القانون الدولي أو الدستوري أو الجنائي أو المدني في أى مجتمع من المجتمعات إلا في ضوء علاقاتها أحدها بالأخرى من ناحية، وعلاقتها كلها بالتركيب السياسي والحياة الاقتصادية والدين والمناخ وحجم السكان والعادات وقواعد العرف بل وأمزجة الناس من الناحية الأخرى . وهذا في جوهره هو مضمون « البناء الاجتماعي » كما يستخدم الآن . كذلك ظهرت الفكرة نفسها بدرجات متفاوتة من القوة أو الضعف عند كثير من علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من أمثال سان سينون وأوجست كوفت ولويس مورجان وما كلينان . ولكنها ظهرت بصورة واضحة وبشكل علمي في كتابات العالم البريطاني هربرت سبنسر Herbert Spencer وبخاصة في مجال تشبيه المجتمع بالكائن العضوي . فقد ساعدت هذه المماثلة على نشر ونرويج استخدام فكرتي « البناء *structure* » و « الوظيفة *function* » في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية التي ظهرت من بعده . وكان سبنسر « يؤكد دائماً ضرورة وجود التساند الوظيفي والاعتدال المتبادل بين نظم المجتمع في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي ، وأن الناحية التي يهدف

إليها هي إيجاد حالة من التوازن تساعد المجتمع على الاستمرار في الوجود^(١). فنظرة سبنسر إلى المجتمع ككائن عضوي organism يشبه الجسم الحي في كل نواحيه وخصائصه ومقوماته ووظائفه وأنه يتطور مثلما تتطور الكائنات العضوية أو الكائنات الحية الأخرى، تعني في الحقيقة أن سبنسر يتصور المجتمع جزءاً من النظام الطبيعي للكون وأنه يدخل في تركيبه، ولذا يمكن تصوره كبناء له كيان متماسك. ومع هذا كله فلم يحاول سبنسر أن يضع لنا تعريفاً واضحاً لكلمة «البناء». ثم وصلت الفكرة إلى ذروتها في تفكير العالم الرئيسي: إيل دوركايم Emile Durkheim وبخاصة في معالجة موضوع «الحقائق الاجتماعية» التي تمتاز بصوميتها وقدرتها على الانتقال من جيل لآخر وقدرتها على أن تفرض نفسها فرضاً على المجتمع. فأفراد المجتمع عنده يعيشون في نفس الإطار من النظم القانونية والسياسية والاقتصادية، وكل هذه الأشياء تؤلف بناء له درجة معينة من الثبات والاستقرار، بمعنى أنه يستمر في الوجود فترات طويلة من الزمن يحتفظ خلالها بأهم مقوماته التي تنتقل من جيل إلى جيل. أما للفرد فانه يمر فقط خلال ذلك البناء الذي يجد نفسه فيه. فالبناء لم يولد معه ولن يموت بموته^(٢).

(١) إيفانز رينتارد: «الأنتروبولوجيا الاجتماعية»، ترجمة الدكتور أحمد أبوديد (مشتاة الماروف، الطبعة الثانية ١٩٦٠) صفحة ٨٤.

(٢) المرجع السابق صفحة ٨٦. انظر في ذلك أيضاً كتاب E. Durkheim, *Les Regles de la Methode Sociologique*, P. U. F. 1947 (10^e édition) ch.I. هذا وقد نشرت ترجمته عربية للكتاب بنوان. «تواعد المنهج في علم الاجتماع» (مكتبة النهضة العربية ١٩٥٠). قام بالترجمة الاستاذ الدكتور محمود قاسم وراجبها الاستاذ الدكتور السيد محمد بدوي.

ولكن رغم هذا فإن محاضرة راد كليف براون تعتبر نقطة تحول كبير في تاريخ استخدام مفهوم البناء الاجتماعي ، كما كانت عاملاً أساسياً في انتشار استخدام الكلمة في الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية التي ظهرت في ربع القرن الماضي بما أثارته من جدل ومناقشات طويلة وعنيفة . ومع ذلك فلم يفتق العلماء حتى الآن على تعريف واحد « للبناء الاجتماعي » . والواقع أن اللفظ يستخدم - ككثير من مصطلحات علم الاجتماع - بمعاني كثيرة مختلفة وإن تكن هناك بعض عناصر أساسية يكاد يجمع عليها معظم هؤلاء العلماء وبخاصة الذين يهتمون منهم بالدراسات الحقلية في المجتمعات المحلية الصغيرة التي يسهل فيها تحديد ملامح البناء الاجتماعي والتعرف على عناصره المكونة (١) .

« ونحب أن نلاحظ هنا أن كلمة « بناء المجتمع » كانت تستخدم في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن استعمالاً واسماً فضفاضاً بقصد إعطاء صورة عامة شاملة عن كل المروط والظروف الاجتماعية ولإبراز النواحي الهامة في حياة المجتمع عن طريق العدول إلى أسماء وتصنيف الوحدات الاجتماعية إلى ثلاث ثم تبين العلاقة بين هذه الثلاث . ولذا كان معظم الاهتمام يوجه إلى الوحدات السكانية قبل كل شيء . ومن هنا كان معظم الدراسات يكتفz بملومات تدور حول الوحدات التي تقوم على الزواج أو الماشرة في البيت أو الأتباء إلى التعليم والحدود توزيع الإمكانيات الصناعية والمهن المختلفة والفنل التوميم والمجتمعات الاجتماعية وما إلى ذلك . وهذا هم واتسع جنة الكلمة « بناء » لأنه لا يكاد يخل شيئاً في حياة المجتمع ، كما أنه أقرب إلى مفهوم « المورفولوجيا » أو دراسة البنى المادية للمجتمع .

(١) يقول رديف Redfield في ذلك أنه ليس هناك إجماع بين العلماء « على استخدام ذلك الأسلاح بمعنى واحد بالذات . والحق أنه يبدو أنهم يستخدمون ليس فكرة واحدة وإنما عدة أفكار أو تصورات مختلفة ولأن يمكن بينها قدر مشترك لتعيين خصائص المجتمعات الصغيرة . تحليلها . انظر : Redfield , R., *The Little Community* (Chicago U.P., 1956, ch.III) . وقد نشرت ترجمة لهذا الفصل تحت عنوان « المجتمع »

وليس من شك في أن نظرية راد كليف براون في البناء الاجتماعي صادرة أصلاً من نظراته إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو علم الاجتماع المقارن - كما يسميها - واعتبارها فرعاً من العلم الطبيعي يتبع مناهج ذلك العلم التي تقوم على الملاحظة والاستقراء بقصد الوصول إلى قوانين عامة كلية. وربما كان راد كليف براون متأثراً في ذلك بقريته العلمية الأولى قبل أن يتجه إلى دراسة المجتمع الإنساني في أشكاله البدائية . فقد درس علم النفس على ريفرز W. H. R. Rivers قبل أن يتحول ريفرز نفسه إلى الإثنوجرافيا والانتولوجيا . كما تتلمذ على عالم الأحياء المأثمة الأستاذ هادون A. C. Haddon الذي تحول بعد ذلك إلى الأنثروبولوجيا . والعلم الطبيعي في نظر راد كليف براون وهو البحث المنهجي في بناء الكون كما تظهره لنا الحواس . ويتفرع العلم إلى عدد من العلوم الهامة المنفصلة التي يعالج كل منها فئة معينة أو نوعاً معيناً من الأبنية بقصد اكتشاف الخصائص المميزة لكل الأبنية المتدرجة تحت هذا النوع . فالطبيعة الذرية مثلاً تعالج بناء الذرات ، والكيمياء تدرس بناء الجزيئات ، وعلم البلور وكيمياء المحاليل الفروية يبحثان في بناء البلورات والمحاليل ، والتشريح وعلم وظائف الأعضاء يدرسان أبنية الكائنات العضوية ، ومن هنا كنت أعتقد أن ثمة مكاناً لفرع آخر من العلم الطبيعي سوف يوجه همه إلى اكتشاف الخصائص العامة لتلك الأبنية الاجتماعية التي تتألف من الكائنات

= الصغير كبناء اجتماعي « في مجلة «مطالعات في العلوم الاجتماعية» صيف/خريف ١٩٦٠ صفحات ٨٥ - ١٠٦ . قام بالترجمة الدكتور أحمد أبو زيد . والإشارة هنا إلى الترجمة العربية صفحة ٨٦ .

الإنسانية^(١) . وهذا معناه أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو علم الاجتماع المقارن يهتم في المحل الأول، باعتباره علما طبيعيا، بدراسة البنية الاجتماعية، وأن البناء الاجتماعي يتألف من «كائنات إنسانية» .

ولكن بأي معنى يتألف البناء الاجتماعي من «كائنات إنسانية»؟ وماهى تلك الخصائص العامة للبناء الاجتماعي التى يهتم العالم بالكشف عنها ودراستها؟ يرى رادكليف براون أن كلمة «بناء» تشير بالضرورة إلى وجود نوع من التنسيق أو الترتيب بين «الأجزاء» التى تدخل فى تكوين «الكل» الذى نسميه «بناء» . وعلى هذا الأساس يكون للمقطوعة الموسيقية «بناء» . وللجمعة «بناء» . وللبنية أيضا «بناء» . وذلك لأن ثمة علاقات وروابط معينة تقوم بين هذه «الأجزاء» التى تؤلف «الكل» وتجعل منه «بناء» . هناك تماثلا ومتابعا . وبمقتضى هذا الفهم تكون «الوحدات الجزئية» الداخلة فى تكوين «البناء الاجتماعي» هى «الأشخاص» أى أعضاء المجتمع الذين يحتل كل منهم مركزا معيناً ويؤدى دورا محددا فى الحياة الاجتماعية . وهذه نقطة جوهرية فى نظرية رادكليف براون ، لأن الإنسان كفرد لا يعتبر جزءا مكونا فى البناء . فالمهم هنا هم أعضاء المجتمع من حيث هم «أشخاص persons» وليس من حيث هم «أفراد individuals» . والفرقة بين «الشخص» و«الفرد» تفرقة هامة فى هذا الصدد . فنحن «يمكننا أن ننظر إلى كل إنسان يعيش فى مجتمع من ناحيتين : من حيث هو فرد ومن حيث هو شخص . فهو كفرد عبارة عن كائن عضوى بيولوجى ، أى مجموعة هائلة من الجزيئات التى تنظم فى بناء مركب تجري فى داخله —

(١) رادكليف براون : « فى البناء الاجتماعى » — الترجمة العربية صبعة ٣ .

مادام حيا - أفعال وأرجاع وعمليات وتغيرات فسيولوجية وسيكولوجية .
ومن هنا كان الإنسان - كفرد - يتخذ موضوعا لدراسة علماء الفسيولوجيا
والسيكولوجيا . أما الإنسان - كشخص - فانه عبارة عن مجموعة من العلاقات
الاجتماعية: فهو مواطن إنجليزي مثلا، وهو زوج وأب ويمارس مهنة معينة،
وهو عضو في جماعة دينية معينة ويدل بموته في دائرة انتصائية بالذات ،
وهو عضو في نقابة ومن أنصار حزب العمال مثلا . . . وهكذا . ويمكننا
أن نلاحظ أن كلا من هذه الأوصاف تشير إلى علاقة اجتماعية محددة أو إلى
مكان معين في البناء الاجتماعي . . . ونحن لا نستطيع أن ندرس الأشخاص
إلا في حدود البناء الاجتماعي، كما أننا لا نستطيع أن ندرس البناء الاجتماعي إلا
بالإشارة إلى الأشخاص الذين هم وحدات في ذلك البناء^(١) .

وسواء أكان البناء الاجتماعي يتألف من وحدات هي «الأشخاص» أو
« الزمر الاجتماعية » التي تتألف بدورها من أشخاص، فالشئ المهم في دراسة
البناء الاجتماعي هو دراسة العلاقات والروابط الاجتماعية المتبادلة التي تقوم بين
هؤلاء الأشخاص أو تلك الزمر الاجتماعية . فالعلاقات التي تقوم بين
«الوحدات» هي الشئ الذي يمكن دراسته عن طريق الملاحظة المباشرة .
ويعتدق ذلك على العلاقات القائمة بين الزمر الاجتماعية كما يصدق على علاقة
الأشخاص أحدهم بالآخر أو « العلاقات الثنائية dyadic relationships »
كما يسميها ، وإن كانت هذه العلاقات الثنائية تقوم في العادة كجزء من
شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية المتشعبة المعقدة التي تضم عددا كبيرا جدا

(١) المرجع السابق صفحة ٧ . انظر أيضا :

Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function*, op. cit. pp. 9-10.

من الأشخاص . وربما كان الاستثناء الوحيد من ذلك هو العلاقة بين آدم وحواء في جنة عدن ، على ما يقول . فهذه الشبكة المعقدة من العلاقات (التي تتركز أصلاً على العلاقات الثنائية) هي إذن موضوع البناء الاجتماعي . ولذا كان رادكليف براون يستخدم مفهوم البناء الاجتماعي بمعنى واسع لا يقره عليه كثير من العلماء . فهو يدخل فيه أولاً « كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين شخص وآخر . فالبناء القرابي في أى مجتمع مثلاً يتكون من عدد من العلاقات الثنائية كالعلاقة بين الأب والابن أو بين الخال وابن الأخت » . كما أن البناء الاجتماعي ذاته يقوم بالمثل — كما هو الحال عند قبائل — أستراليا الأصليين — على « شبكة من مثل هذه العلاقات الثنائية التي تنشأ عن طريق روابط النسب والمصاهرة » . كذلك يتضمن مفهوم البناء الاجتماعي « التمايز القائم بين الأفراد والطبقات بحسب أدوارهم الاجتماعية . فاختلاف المركز الاجتماعي بين الرجل والمرأة أو بين الرئيس والعامّة أو بين صاحب الضل والعمال أمر لا يقل أهمية في تحديد العلاقات الاجتماعية عن اختلاف العشيرة أو الدولة التي ينتمي إليها » . وأخيراً فإن البناء الاجتماعي يشمل الزمر الاجتماعية التي تتمتع بها بدرجة عالية من القدرة على البقاء في الزمن لفترات طويلة مثل الأمم والقبائل والعشائر وغير ذلك من الجماعات التي تستطيع أن تحتفظ بذاتها وكيانها كجماعات متمايزة على الرغم مما قد يطرأ على أعضائها من تغيرات ، ودراسة العلاقات القائمة بين هذه الزمر الاجتماعية^(١) .

ولكن على الرغم من أن العلاقات الثنائية التي تقوم بالفعل في لحظة من

(١) رادكليف براون : « في البناء الاجتماعي » صحتا ، ، .

الزمن معينة بالذات وفي مكان محدد بالذات أيضا ، هي التي يمكن ملاحظتها بطريق مباشر وبذلك تعتبر الأساس الأول لدراسة البناء الاجتماعي ، فإن هذه العلاقات لا يمكن أن تكون هي الهدف الأخير في دراسة البناء الاجتماعي . فهي أمور جزئية ، والعالم لا يهتم بالجزئي أو بالشيء الفردي ، وإنما يهتم فقط بالعالم ، أي بالأنواع وبالأحداث التي يتكرر وقوعها ، والعلاقات القائمة بين أ ، ب ، ج مثلا ، وكذلك سلوك د ، هـ كلها أمور قد ندونها في مذكراتنا أثناء الدراسة الحقلية ثم نستخدمها كأمثلة للوصف العام . ولكن الذي نحتاج إليه للاعراض العلمية هو دراسة صورة البناء . فإذا لاحظت مثلا في إحدى القبائل الاستوائية عدة حالات لنسوع من السلوك القائم بين الحال وأبن الاخت ، فأنقِ أفضل هذا لكي أسجل بكل دقة الصورة العامة أو السوية لهذه العلاقة مجردة من كل تفاصيل الأحداث الجزئية رغم إدخال هذه الاختلافات في الاعتبار ^(١) .

ولقد ترتب على ذلك كله أن وجد رادكليف براون نفسه في موقف يحتم عليه التمييز بين نوعين من البناء هما « البناء الواقعي » أو البناء من حيث هو حقيقة مشخصة وموجودة بالفعل ويمكن ملاحظتها مباشرة ^(٢) ، و« الصورة البنائية » أو الصورة العامة أو السوية للعلاقة من العلاقات بعد تجريدها من مختلف الأحداث الجزئية ولكن دون إغفال هذه التفاصيل مع ذلك والواقع

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥ .

(٢) أي أن البناء الواقعي هو مجموعة العلاقات القائمة مثلا بين عدد من الأشخاص في مكان معين بالذات وفي فترة محدودة من الزمن .

أن هذا التميز يرتبط ارتباطاً شديداً بفكرة استمرار البناء الاجتماعي في الزمان وبخاصة في المجتمعات الناجية نسبياً . فاستمرار البناء ليس استمراراً استاتييكياً كاستمرار مبنى من المباني مثلاً ، وإنما هو استمرار ديناميكي يشبه استمرار البناء العضوي للكائن الحي الذي يتجدد بغير انقطاع مادام حياً . فالعلاقات الواقعية بين الأشخاص ، وكذلك بين الزمر الاجتماعية ، تتغير من حين لآخر بل ومن يوم لآخر نتيجة لما يطرأ على المجتمع من تغيرات في السكان عن طريق الولادة والهجرة والموت والزواج والطلاق « والأصدقاء الذين يتعادون والأعداء الذين يتصافون ويعصبون أصدقاء » . وهذا معناه أن « البناء الواقعي » يتغير بسرعة وباستمرار بعكس « الصورة البنائية العامة » التي تحتفظ في العادة بخصائصها وملامحها الأساسية بغير تغيرات تغيرات أطول من الزمن ، والتي تتمتع بدرجة عالية نسبياً من الثبات والاطراد . وقد يتاح لأحدنا أن يزور أحد المجتمعات الناجية نسبياً ثم يعود لزيارته بعد مرور عدة سنوات فيجد أن الكثيرين من أعضاء ذلك المجتمع قد ماتوا أو نزحوا عنه . بينما أضيف إليه أعضاء آخرون جدد إما بالولادة أو بالهجرة إليه من الخارج ، وأن العلاقات الاجتماعية بين الأعضاء الأحياء طرأ عليها كثير من التغير نتيجة لتغير الأدوار الاجتماعية التي يقومون بها وتغير المراكز الاجتماعية التي يحتلونها ، ومع ذلك فإن « أنواع » أو « أنماط » العلاقات لم تكن تختلف إلا قليلاً جداً عما كانت عليه من قبل . أي أن « الصورة البنائية » ظلت ثابتة إلى حد كبير . وقد تتغير الصورة البنائية ذاتها في بعض الأحيان بالتدرج أو بشكل مفاجئ كما يحدث في حالة الثورات مثلاً أو الفزوف العسكري ، ومع ذلك يظل البناء متاسكاً ومحتفظاً بمعظم ملامحه الأساسية . والواقع أن مشكلة « الاستمرار » في الوجود تعتبر

من أهم المشكلات لفهم البناء الاجتماعي . فالأمة والقبيلة والعشيرة والمبقات أو المنظمات الكبرى - مثل « الأكاديمية الفرنسية » أو « الكنيسة الرومانية » - يمكن أن تستمر في البقاء باعتبارها ترتيباً للأشخاص، رغم كل ما يطرأ على « الوحدات » التي تدخل في تركيبها من تغيرات . فثمة إذن استمرار في البناء الاجتماعي يشبه استمرار الجسم البشري رغم تغير جزئياته باستمرار . « فالبناء السياسي للولايات المتحدة مثلاً يستوجب دائماً وجود رئيس للجمهورية . وقد يكون هذا الرئيس هو هيوبرت هوثر في وقت من الأوقات وفرانكلين روزفلت في وقت آخر ، ولكن البناء من حيث هو ترتيب أو تسليق يظل قائماً باستمرار » (١) .

وعلى أية حال، فلقد تعرضت نظرية رادكليف براون في البناء الاجتماعي لكثير من النقد ومحاولات التعديل والتغيير والإضافة، وبخاصة من تلاميذه الذين أتيحت لهم الفرصة للقيام بدراسات عقلية في كثير من المجتمعات الصغيرة واستطاعوا أثناءها أن ينجسوا المبادئ والأسس النظرية التي وضعها الأستاذ . ومن الطريف أن رادكليف براون نفسه لم يهتم بدراسة عقلية واحدة ليدلل بها على صحة آرائه . فكتابه الأول عن « سكان جزر الأندمان » (٢) - وهو يعتبر أهم كتبه ولذا كان اسمه يرتبط به ارتباطاً وثيقاً - لا تظهر فيه كلمة « البناء الاجتماعي » على الإطلاق . ومع أن الكتاب دراسة للشعائر

(١) Radcliffe-Brown, *Structure and Function*, op. cit., p. 10.

(٢) *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922, The Free Press 1948.

وتفسيرها، فانه يعالج كثيرا من النظم الاجتماعية التي ترتبط بهذه الشعائر والطقوس . ولكن نظرية رادكليف براون عن البناء الاجتماعي لم تكن قد تبلورت في ذلك الحين . وهذا نفسه يصدق على دراسته لتنظيم الاجتماعي عند قبائل أستراليا ^(١) . إنما يعرض رادكليف براون نظريته في عدد من المقالات المتفرقة أهمها محاضراته « في البناء الاجتماعي » التي أشرنا إليها . أما تطوير مفهوم البناء الاجتماعي فيرجع الفضل فيه ، كما قلنا ، إلى تلاميذه المباشرين والغير المباشرين من أمثال مايفورتس Major Forster وإيفانز بريتشارد E. E. Evans-Pritchard وريموند فيرث Raymond Firth وغيرهم من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع من أتباع المدرسة الوظيفية الذين يجمعون بين التعمق في النظرية الاجتماعية والقيام بدراسات حقليّة مكررة .

— ٢ —

ويمكن تلخيص الانتقادات التي وجهت إلى نظرية رادكليف براون في مجموعتين رئيسيتين ، تدور الأولى منها حول اتساع تعريفه للبناء بحيث يشمل كل أنواع العلاقات الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها في الحياة اليومية ، وتدور الثانية حول التفرقة التي يقيّمها بين البناء الواقعي والصورة البنائية .

وربما كان الأستاذ إيفانز بريتشارد E. E. Evans - Pritchard أم من حمل لواء معارضة رأي رادكليف براون في ضرورة اعتبار كل العلاقات الاجتماعية . بما فيها العلاقات البنائية - داخلية في تكوين البناء الاجتماعي ،

(1) *The Social Organization of Australian Tribes: Oceania Monographs*, No. 1, Melbourne 1931.

تم طبع هذا الكتاب في الأصل في ١٩٠١ : (1930) 1, Vol. 1, Oceania.

وذلك على أساس أن مثل هذه النظرة الواسعة لا تفرق بين العلاقات التي تؤلف جزءاً جوهرياً في بناء المجتمع، وتلك التي يمكن إغفالها بسهولة دون أن يؤثر ذلك في فهمنا له .

ولم يفرّد إيثانز بريتشارد دراسة خاصة يعالج فيها فكرة «البناء الاجتماعي» معالجة نظرية على ما فعل راد كليف براون، وإنما عرض للمشكلة في بعض فقرات مفردة من كتاب «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» وفي الصفحات الأخيرة من كتابه عن «النوير» (١) ، ولكنها في مجموعها تكفي لإعطائنا فكرة واضحة عن موقفه . ويعترف إيثانز بريتشارد صراحة أن محاولته لتعريف البناء الاجتماعي لا بد أن تأتي غامضة وغير قاطعة، وأن ثمة كثيراً من التباين والاختلاف في الرأي حول هذه المسألة ، « وهذا أمر لا مفر منه ، لأنه لا يمكن تعريف مثل هذه المفاهيم الأساسية تعريفاً دقيقاً . بيد أنه بلا حذق في الوقت نفسه أنه لا بد من وجود درجة معينة من الاطراد والاتساق في الحياة الاجتماعية وتوفر نوع من التنسيق في المجتمع ، وإلا استحال على أعضائه العيش معا . فالتناس لا يستطيعون في الواقع الانصراف إلى شئونهم إلا لأنهم يعرفون نوع السلوك الذي يرتقبه الآخرون منهم ، وكذلك نوع التصرفات التي يتوقعونها من أنفسهم من الآخرين في مختلف مواقف الحياة الاجتماعية ، كما أنهم ينظمون نشاطهم تبعاً لقواعد مرسومة وحسب قيم معينة متعارف عليها . فهم يستطيعون التنبؤ والتكيف بالأحداث وبذلك يمكنهم ترتيب حياتهم بما يتفق ويتماشى مع حياة الآخرين . ولكل مجتمع صورة أو نمط معين يسمح لنا بأن نتكلم عنه على

(١) Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, O. U. P. 1960, pp. 261-68.

أنه نسق أو بناء يعيش فيه أفرادُه ويزولون على مستلزماته. واستخدام كلمة «بناء»، بهذا المعنى يتضمن وجود نوع من التماسك والتوافق بين أجزائه— على أى حال إلى الحد الذى يمكن منه تجنب التناقض المبارخ أو الصراع المكشوف—وأنه يتمتع بدرجة كبيرة من الديمومة والبقاء أكبر مما تعطى به معظم الأشياء العابرة السريعة فى الحياة الإنسانية» (١).

ومع أن هذا لا يعتبر تعريفاً بمعنى الكلمة للمفهوم «البناء الاجتماعى» فإنه يبين لنا العناصر الأساسية التى يتقيد إيمانز برينشارد أنها تدخل فى تكوين هذا المفهوم والتى عرض لها أيضاً عرضاً سريعاً فى نهاية كتاب «التنوير». ويتضح من معالجته القصيرة للموضوع أنه يعتبر البناء الاجتماعى هو مجموعة العلاقات التى تقوم بين الزمر الاجتماعية التى تتمتع فى العادة بدرجة عالية من القدرة على البقاء والاستمرار فى الوجود. وهو بذلك يخرج من هذا المفهوم كل العلاقات السريعة والطائرة والمؤقتة التى تقوم بين الأشخاص فى مواقف معينة بالذات ثم تنتهى بانتهاء هذه المواقف، كما يخرج الجماعات الصغيرة التى لا تستمر فى الوجود إلا فترة قصيرة من الزمن والتى تخضع للتغير السريع.

فكأنه يفرق عن رادكليف براون إذن فى نقطتين أساسيتين: الأولى هى إنكاره دخول العلاقات الثنائية فى تكوين البناء الاجتماعى، وذلك نظراً لسرعة تغير هذه العلاقات التى لن تبقى على أحسن الفروض إلا بقاء هذين الشخصين ثم تفهم بموت أحدهما واختفائه؛ والثانية عدم اعتباره الزمر الاجتماعية الصغيرة جزءاً مكوناً للبناء. فالأسرة التى تتألف من جيلين هما جيل الآباء وجيل الأبناء

(١) إيمانز برينشارد «الأثنولوجيا الاجتماعية» — الترجمة الرئيسية (١٩٦٠)

لا تؤلف جزءاً في بناء المجتمع لأنها لن تلبث أن تختفي كوحدة اجتماعية متبايزة بموت الوالدين أو زواج الأبناء وانفصالهم بالتالي عنها . أما الذي يدخل في تكوين البناء الاجتماعي فهو تلك الجماعات الكبيرة المتماصة كالعشيرة أو القبيلة ، فهي تستمر في الوجود أجيالاً طويلة رغم كل ما قد يطرأ على مكوناتها من تغيرات ، مثل موت عدد كبير من أعضائها أو هجرتهم منها أو انضمام أعضاء كثيرين جدد إليها أو حتى زوال أجيال بأكملها ، ولكنها تظل مع ذلك محتفظة بكيانها وملاحمها الأصلية وتفرعاتها وصلة هذه الفروع أو الأقسام أحدها بالآخرى ، أى أنها تعكس دائماً نفس النمط من العلاقات الاجتماعية . فكان الأسرة لا تعتبر في نظر إيثانز بريتشارد جماعة بنائية لعدم تمتعها بالعلاقات الدائمة المطردة أو المستمرة الثابتة من حيث هي جماعة . ولا يعنى هذا أن الأسرة أقل أهمية عنده في دراسة المجتمع من الجماعات البنائية . إذ ليس من شك في أنها « عامل أساسي جوهري لحفظ البناء » باعتبارها الوسيلة المشروعة الوحيدة التي عن طريقها يولد الأشخاص في الواحدات الاجتماعية التي تتألف منها الأقسام البنائية ؛ كما أنه لا يعنى أن العلاقات البنائية والزمرة الاجتماعية التي تقوم بينها هذه العلاقات لا تتغير على الإطلاق ، إذ الواقع أن الانساق الاجتماعية المختلفة تتغير ولكن ببطء شديد مما يتيح للمجتمع الاحتفاظ بشخصيته وخصائصه الجوهرية المميزة .

والمهم من هذا كله هو أن البناء الاجتماعي عند إيثانز بريتشارد يتألف من العلاقات الدائمة التي تقوم بين جماعات من الأشخاص ضمن نسق متكامل يضم هذه الجماعات كلها . وهو يقول صراحة في ذلك « إننا نؤكد أن البناء هو علاقة بين جماعات وليس بين أفراد »^(١) . والمقصود بالجماعة عنده « الأشخاص

(١) تارن ذلك بما يقوله رادكليف براون من أن البناء الاجتماعي يتألف من

« الكائنات الإنسانية » ، صفحة ١٤ من هذا الكتاب .

الذين يعتبرون أنفسهم وحدة متمايزة عن غيرها من الوحدات وينظر إليهم أعضاء
الوحدات الأخرى بنفس هذه النظرة، كما تقوم بينهم جميعا التزامات متبادلة بفضل
عضويتهم في تلك الوحدة . وبهذا المعنى يعتبر القسم القبلي والبدنة وطبقة العمر
جماعات ، وليس كذلك الأقارب ^(١) وبخاصة الأقارب البعدون الذين
لا تقوم بينهم التزامات وواجبات وحقوق عديدة ، ولا يتصرفون في حياتهم
اليومية كوحدة متماسكة متعاونة .

كذلك يتطلب مفهوم البناء الاجتماعي ارتباط هذه الجماعات بعضها ببعض
ارتباطا وثيقا منظما بحيث تؤلف نسقا واحدا متماسكا . فالتوزيع الإقليمي
مثلا في القبيلة النوبرية ليس مجرد تجمع عشوائى للوحدات السكانية بغير
ترتيب أو تنسيق ودون أن يكون هناك مبدأ عام يوجه هذه التجمعات .
كما أن هذا المبدأ لا يرتبط بالظروف الجغرافية فحسب ، بل وأيضا بالنظام
السياسى القبلى السائد هناك . فكل جماعة إقليمية تنقسم إلى عدد من الأقسام
التي تتحد فيها بينها لتواجه الجماعات الإقليمية المماثلة بحيث لا يمكن تحديد أى
وحدة منها إلا بالنسبة للنسق كله . وهذا يصدق على البدنة والعشيرة وطبقة
العمر ، إذ لا يمكن تحديد أى منها إلا بالإشارة إلى الانساق التي تنتمى إليها .
والواقع أن الكتاب كله يدور حول هذه النقاط بالذات . ولذا كنا نحدد
أبقاثر برتشارد يتبع الوحدات المكانية والقروية والسياسية التي ينقسم إليها
المجتمع النوبرى وبين لنا ما يقوم بين هذه الوحدات من علاقات متبادلة ،
ر كيف أن كل منها ينقسم إلى وحدات بنائية أصغر تنفصل إحداها عن
الأخرى أو تتحد بغيرها تبعا لاختلاف المواقف الاجتماعية ، بحيث لا يمكن
فهم البناء الاجتماعى كله إلا بالنظر إلى ذلك المبدأ الذى يسميه مبدأ « الانشقاق

(1) *The Nuer*, op. cit., p. 263.

والالتحام *Fission and Fusion* ، وبحيث يصعب فهم أى وحدة اجتماعية متمايزة إلا في ضوء علاقتها بالوحدات الأخرى المماثلة من ناحية ، وعلاقتها بالبناء كله من الناحية الأخرى .

ومؤدى هذا كله هو أن البناء الاجتماعى الكلى لا يمتنع من المجتمعات عبارة عن نسق من الانبئية المنفصلة المتمايزة التى تقوم بينها ، رغم تمايزها وانفصالها ، علاقات متبادلة مثل البناء الفزائى والبناء السياسى والبناء الاقتصادى . ويضم كل من هذه الانبئية الجزئية عددا من النظم الاجتماعية التى تؤلف فيها بينها وحدة متماسكة متكاملة . ولان يتيسر فهم البناء الاجتماعى إلا بدراسة هذه الانبئية الجزئية التى تتداخل وتتفاعل بعضها مع بعض . إذ ليس ثمة شك فى وجود علاقات متبادلة بين النسق الإيكولوجى والنسق الاقتصادى مثلا ، على اعتبار أن الحياة الاقتصادية كلها تتأثر وتتحدد بالشروط والظروف الإيكولوجية التى تحيط بالمجتمع . وهذا نفسه يصدق على العلاقة بين كل أنساق البناء الاجتماعى . وسوف نعالج هذه النقطة بالذات بالتفصيل فى المجلد الثانى حين نتكلم عن الوظيفة الاجتماعية والعلاقات المتبادلة بين النظم داخل البناء الاجتماعى . ولذا نكتفى هنا بأن نذكر أنه على الرغم من أن كتاب «النوير» هو فى الأصل دراسة للنسق السياسى ، فقد كان من الصعب فهم هذا النسق بعيدا عن بقية الانساق التى تؤلف البناء الاجتماعى . وقد اعتبر ايفانز بريتشارد العلاقات القائمة بين الجماعات الإقليمية - وليس بين الأفراد - علاقات سياسية ، كما اعتبر القرية - وليس الأسرة أو حتى العائلة الكبيرة أو القسم القروى - أصغر وحدة سياسية . فعلى الرغم من أن القرية شبكة من الروابط القرابية فانها لا تؤلف وحدة قرابية متماسكة ، بل هى جماعة يمكن تحديدها عن طريق الإقامة والسكنى والمواطف المشتركة نحو بقعة معينة من

الأرض، كما أن تجمع الوحدات السياسية واتحادها، أو انقسامها وانشقاقها، يصحك فيها إلى حد كبير العوامل الإيكولوجية التي تتمثل في الظروف البيئية للقاسية التي تدفع سكان القرية الواحدة، أي أعقاب الوحدة السياسية النواة، إلى التفرق في موسم معين من السنة لرعى ماشيتهم، واضطرارهم أثناء ذلك إلى الاندماج بدرجات متفاوتة مع جماعات أخرى من جيرانهم فيؤلفون بذلك وحدات اقتصادية وسياسية جديدة وهكذا. فكان إيثانزيريتشارد في هذه الدراسة التي سوف نعود إليها أكثر من مرة في الفصول التالية وفي الجزء الثاني من الكتاب لا يكتفي في محاولته فهم البناء الاجتماعي عند النوير بالكلام عن العلاقات بين الجماعات الإقليمية على أنها تؤلف النسق السياسي، والكلام عن العلاقات بين البدنات على أنها تؤلف النسق القرابي وهكذا، بل وجد أنه لا بد من التعرف على العلاقات بين هذه النساق المختلفة وما بينها من تساند وتطيق، على أساس أن نمية نوعاً من التوافق البنائي بين النساق الاجتماعية في المجتمع الواحد. وهو توافق بين مجردات^(١).

(١) Ibid. pp. 264-265. ويلخص إيثانزيريتشارد منه المبدأ البنائي العام الذي يقوم عليه المجتمع النويري يقول: «النور تم من رعاة الماشية شبه الرحل، يعيشون في السوادن الجنوبي في أنظمة تنظيمية خشنة الساقا والمشتتات. ويتألف النوير من عدد من القبائل التي لا يصحها مما أي شكل من الرابطة أو أي نظام تافوي. ولذا فقد بدا له أن الموضوع الذي ينبغي الاهتمام به أكثر من غيره هو البحث عن المبدأ الذي يقوم عليه تكاملهم القبلي أو السياسي. وقد كل من الواضح أن بساطة ثقافتهم المادية تضرهم إلى الاعتماد على قيمهم اعتياداً كبيراً، كما اتضح من فحص نظامهم الإيكولوجي أن حياة الرعي في مثل تلك الظروف القاسية قد استلزمت نوعاً من النظام السيلسي الراسخ حتى يمكنهم الاحتفاظ بأسلوب حياتهم. ويقوم هذا النظام السياسي على نفس بناء القبيلة هناك. وقد بينت دراسة الجماعات المحلية المختلفة التي تنقسم إليها القبيلة التويرية أن كل وحدة منها ترتبط تمام الارتباط — من =

ويوفق جمهرة العلماء مع إيمانز برينشارد في ضرورة الاهتمام اهتماما خاصا بالعلاقات الناجمة التي تقوم بين الجماعات الكبرى وإغفال العلاقات المؤقتة والسريعة والتي تقوم عرضا بين الناس . ففكرة البناء الاجتماعي تتطلب ، كما يقول ريموند فيرث Raymond Firth ، شروطا معينة بالذات . والكلمة ذاتها توحى الى الذهن معنى العلاقات المنظمة بين الأجزاء والكل ، وهكذا الترتيب الذي ترتبط بمقتضاه عناصر الحياة الاجتماعية أحدها بالآخرى ، على اعتبار أن البناء الاجتماعي نسق متكامل ^(١) . وتعتمد هذه العلاقات

= الناجمة السامية - بإحدى البدئات على الرغم من أن معظم سكان هذه الوحدة المكانية قد لا يتصورون إلى تلك البدئة ، كما أن كل بدئات هي في الحقيقة فروع لمتبردة واحدة . وعلى ذلك فكل قسم من الأقسام الإقليمية التي تنقسم إليها القبيلة يتناسق تماما مع فرع يتناظره من فروع هذه القبيلة المسيطرة ، بحيث يمكن تصور العلاقات الناجمة بين مختلف أجزء القبيلة - سواء في اتصالها أو اتحادها معا - والتميز عنها في إطار من قيم القرابة والاندماج من أصل واحد - انظر « الأنثروبولوجيا الاجتماعية » ، صفتي ١٥٠ و ١٥١ .

(١) يعرض فيرث هذه النقطة في كتابه الصغير *Human Types* بطريقة مبسطة فيقول : « الحياة في مجتمع معناه تنظيم مصالح الأفراد وتوجيه سلوكهم بضمم البعض وبخلاف تعظيمهم إلى جماعات من أجل السبل المشترك ، وبذلك نستطيع أن نرى في العلاقات التي تقوم بينهم نوعا من التخطيط أو النسق يمكن أن نسميه « البناء الاجتماعي » . أما الطريقة التي تصل بها هذه العلاقات بالقبائل بحيث تؤثر في حياة الأفراد وطبيعة المجتمع ذاته فيمكن أن نسميها « الوظائف الاجتماعية » . وقد يمكن متاركة البناء الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية بسلام التوزيع وعلم وظائف الأعضاء بالنسبة للكائن الحي ، ولو أنه لا يمكن فصل الفرد استين لسداهما عن الأخرى . فالحال أنه لا غير دقيقة لأن أفراد الناس الذين يكونون أي مجتمع يفرى هم أكثر حركة وأكثر تنميدا من وحدات الخلايا =

الاجتماعية بعضها على بعض وتؤلف كلها سلسلة واحدة متصلة على الرغم من أنها قد تتفاوت في درجات تعقدها . والمهم هنا هو أن هذه العلاقات تتمتع بدرجة معينة من الاطراد والاستمرار . ولكن المشكلة هي اختيار نوع العلاقات الاجتماعية ودرجة الاستمرار والاطراد التي يجب أن تتمتع بها هذه العلاقات الاجتماعية حتى يمكن اعتبارها جزءا في البناء الاجتماعي (١) .

والواقع أن معظم الخلاف بين علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع ينشأ حول هذه النقطة بالذات . وأفضل مثل لذلك هو ما سبق أن ذكرناه من أن رادكليف براون يعتبر العلاقات الثنائية التي تقوم بين أفراد الأسرة علاقات بنائية تؤلف جزءا في البناء الاجتماعي ، بينما ينكر ايفانز بريشارد ذلك إنكارا شديدا . وعلى أي حال فقد أخذ كثير من العلماء على ايفانز بريشارد نظريته الحقيقية إلى البناء الاجتماعي حين قصر هذه الفكرة على العلاقات الدائمة القائمة بين الجماعات الكبرى أو الرئيسية في المجتمع ، وذهبوا إلى أن العامل الرئيسي الذي يجب أن يؤخذ في الاعتبار هو مدى أهمية هذه العلاقات الاجتماعية بالنسبة للمجتمع ككل ، وعلى التغيرات التي سوف تطرأ على صورة المجتمع وانحرفت هذه العلاقات الاجتماعية تماما .

١ - في الكائن الحي - ومع هذا فقد يكون للعائلة غرائضا - انظر : Firth , R. : Human Types, Mentor Books, 1968, ch. IV, p. 82, وقد ترجم هذا الفصل إلى العربية ونشر بجملة « مطالعات في العلوم الاجتماعية » صيف / خريف ١٩٦٠ صفحات ٦٥ - ٨٤ . قام بالترجمة السيد / محمد محمود الشريف . وراجعا الدكتور أحمد أبو زيد (الإشارة هنا إلى الترجمة العربية ص ٦٥)

(١) Id, Elements of Social Organisation, Watts, London 1961, pp. 29-31.

ولعل أفضل من يمثل هذه النظرة هو الأستاذ ردفيلد Robert Redfield الذى يعرض هذا الرأى بطريقة شيقة فى كتابه «المجتمع المحلى الصغير» حيث يستشهد فى المحل الأول بالدراسة الحقلية التى قام بها منذ سنوات فى قرية شان كوم Chan Kom ، كما يشير من حين لآخر لعدد من المجتمعات المحلية الأخرى التى قام بدراساتها غيره من العلماء والكتاب . ويذهب ردفيلد إلى أننا نستطيع أن نقوم بدراسة البناء الاجتماعى «فى ضوء أمرين: الأول هو أننا لن نهم بالعلاقات التى ليس لها إلا أهمية مؤقتة نحسب . فالصدقة القصيرة بين شخصين لا تدخل فى دراسة البناء الاجتماعى ، أما إذا وجدنا أن الصداقات على العموم تشيع فى القرية وتعكس بعض الخصائص التى تميز كل علاقة تقوم بين اثنين من الأصداقاء فلا بد لنا فى هذه الحالة من أن نعى بتسجيل الخصائص النوعية لتلك العلاقات فى دراستنا للبناء الاجتماعى . وقد نستطيع أن نفيد من توقع الناس من مختلف الأعمار قيام الصداقات ، إن كان يوجد مثل هذا التوقع ، لتتصرف على عناصر البناء الاجتماعى الناجمة المستمرة . والأمر الثانى هو أن نطبق مبدأ الأهمية على تلك العلاقات فتتخيل ما قد عسى أن يحدث للقرية لو اختفت أو تغيرت هذه العلاقة الاجتماعية أو تلك . وبذلك فقد نستطيع أن نحكم مثلاً فى ثقة واطمئنان بأنه لو أزيلت تماماً العلاقات المعقدة التى تقوم بين الزوج وزوجته أو بين الوالدين والأولاد من تلك القرية ، لظهر لدينا مجتمع مختلف كل الاختلاف . وهكذا نجد أن العلاقات التى تؤلف العائلة الصغيرة لها بغير شك أهمية بالغة تقتضى منا إدخالها فى دراسة البناء الاجتماعى . ولستنا سوف نتردد من الناحية الأخرى إزاء إدخال العلاقات التى تقوم بين الإخصاء فى تجيير النظام ومرضاء على الرغم من أن مجتمع شان كوم يعترف به ، إذ يمكن استبعاد تلك العلاقة على أساس أن اختفاء ذلك الصغير وحده من العناصر

المحدد لمركز ذلك الشخص لن يؤدي إلى تغيير صورة المجتمع تغيير اجوهرية^(١). ومن هنا كنا نجد ردقيلد يدرس « سكان ثان كوم على أنهم أشخاص يؤدون وظائف محددة ويقومون بأدوار مرسوعة » ثم يدرس لنا « العلاقات المنظمة التي تقوم بين الخصائص التقليدية الجوهرية الدائمة لتلك الوظائف والأدوار كما تظهر بين هؤلاء الأشخاص^(٢) » .

ولكن يبدو أن هذه المسألة ذاتها أوقعت ردقيلد وغيره في غير قليل من الحيرة . فهناك جماعات من الناس وأنماط من العلاقات الاجتماعية لا تتمتع بوجود دائم مستمر ، بل هي تظهر فقط في أوقات ومواسم معلومة كالجماعات التي تتألف من أجل القيام بطقوس وشعائر معينة في فترة معينة بالذات من كل عام ، فضلا عن الطقوس التي يماوسها الناس في أوقات منتظمة كلما تراءى لهم ذلك أو كلما تطلبت الظروف ممارستها . والعلّة أن الأشخاص الذين يؤلفون هذه الجماعات يتغيرون دائما . بينما تظل الأدوار والوظائف التي يقومون بها ثابتة في الأغلب . وقد تضاربت الآراء حول إذا ما كانت مثل هذه العلاقات والجماعات تعتبر علاقات وجماعات بنائية وتدخل في تكوين البناء الاجتماعي . ثم هناك الجماعات التي تتألف للقيام بأعمال معينة قد تكون بسيطة ولكنها تؤلف جزءا من تنظيم واضح مرسوم وتهدف إلى تنفيذ مهمة طارئة ، أو للتغلب على أزمة عامة ولكنها عارضة . فهل تعتبر هذه الجماعات أيضا جزءا من البناء الاجتماعي نظرا لأهمية الدور الحيوى الذي تلعبه في حياة

(١) انظر الفصل الثالث من كتاب

Redfield. R., *The Little Community*, Chicago. 1936

وقد ترجم هذا الفصل ونشر بعنوان « المجتمع الصغير . كتاب اجتماعي » (مجلة . طبعات في العلوم الاجتماعية — صيف / خريف ١٩٦٠ صفحات ٨٥ — ٦٠٢) . قام بالترجمة الدكتور أحمد أبو زيد ، والإشارة هنا إلى الترجمة العربية : صفحات ٨٧ — ٨٨ .

(٢) المرجع السابق : صفحة ٨٨ .

المجتمع ؟ لقد حاول كثير من علماء الاجتماع مثل ميرتون Merlon وعلماء الأنثروبولوجيا مثل ردفيلد نفسه الإجابة على مثل هذه الأسئلة بالاتجاه إلى فكرة جديده يحوطها كثير من القموض، وهى التفرقة بين الجانب الكامن أو الخفى للبناء الاجتماعى كقابل للجانب الثابت أو الظاهر، واعتبروا مثل هذه الجماعات أمثلة لذلك البناء الاجتماعى الكامن . ولكن معظم كلامهم فى هذه النقطة غامض وغير دقيق ، وسوف نعود إليها على أية حال بشئ من التفصيل فيما بعد، خاصة وأن معظم هؤلاء العلماء يرفضون أن يعتبروا بعض الجماعات التى تتألف تلقائيا وتظل فترات طويلة من الزمن جزءا من البناء الاجتماعى كما هو شأن جماعات الأطفال الذين اعتادوا اللعب معا ، وجمعات الشباب لجمعية أوقات الفراغ^(١) . فمع أن غياب هذه التجمعات لن يؤدى إلى تغيير جوهرى فى صورة المجتمع مما يسهل أمر إبعادها من دراسة البناء الاجتماعى ، فانها تعكس أنماطا معينة ودائمة من السلوك ومن العلاقات .

والملاحظ على العموم هو أن معظم العلماء الذين يكتبون عن « البناء الاجتماعى » يقصرون دراستهم على العلاقات الدائمة القائمة فعلا بين الجماعات التى ينقسم إليها المجتمع . بيد أن ثمة اتجاهات آخر يرى أصحابها أن العلاقات الاجتماعية القائمة بالفعل بين الناس تمثل ناحية واحدة من البناء الاجتماعى ، وأن مفهوم البناء يتضمن بالإضافة إلى ذلك العلاقات المتوقعة أو حتى العلاقات المثالية ، على أساس أن الذى يعطى المجتمع صورته فعلا ويجعل الأفراد يؤدون أدوارهم الاجتماعية ويقومون بنشاطهم الاجتماعى الرسوم هو ما يتوقعه للرد من غيره من الناس أو ما يعتقد أنه يجب أن يصدر عن الفرد . فلكى تسير الحياة الاجتماعية فى طريقها ، ولكن يقوم البناء الاجتماعى

(١) المرجع السابق صفحتا ٩٤ - ٩٥ .

على أسس قوية لا بد ان يكون لدى أعضاء المجتمع فكرة واضحة عما يجب عليهم أن يوقعوه بعضهم من بعض حتى يمكنهم أن يرتبوا حياتهم على هذا الأساس^(١). وهذا معناه في النهاية ضرورة إدخال نظام القيم باعتباره عاملا هاما في توجيه أفعال الناس والتحكم في علاقاتهم بعضهم ببعض ، إذ لا بد لنا من أن ننظر إلى البناء الاجتماعي ليس على أنه نسق من العلاقات أو أنواع الروابط الموجودة بين الناس وأفعالهم فحسب ، بل وأيضا على أنه نسق من المعايير . أى أنه يمكن اعتبار البناء الاجتماعي جزءا أو مظهرا هاما لما يمكن تسميته بنسق القيم ، ولكنه لا يؤلف ذلك النسق كله . ومن الضروري أيضا أن ندرك أن توقعات الناس عن تحقيق هذه المعايير ترتبط بنسق المعايير الخلقية ذاته وإن كان يمكن تمييزها عنه . وما دمتنا لانتظر الآن إلى البناء الاجتماعي على أنه مجموعة من المقد (أى الناس) التي قضى فيها جميعا خيوط النسيج الاجتماعي (أى العلاقات الاجتماعية) وإنما ننظر إليه على أنه مجموع الحالات الذهنية الأساسية المترابطة التي تتعلق بسلوك الأفراد بعضهم إزاء بعض ، فقد يحسن بنا أن ندخل فيه الأمور المثالية والمرغوب فيها والمتوقعة ، بالإضافة إلى تلك التي تحققت بالفعل^(٢) . فواضح إذن أن الحياة الاجتماعية لا تتظم بدون توفر درجة معينة من الاتساق والاطراد والتوافق ، وأنه لا بد من وجود أنماط معينة من القواعد وأنواع معينة من القيم تحكم في أنماط السلوك بحيث يمكن للفرد أن يتوقع من الآخرين سلوكا معيناً بالذات في موقف معين بالذات ، لأن هذا السلوك يحمله تلك القواعد

(١) Firth, *Social Organisation*, op. cit. p. 30

(٢) رديك : المرجع السابق ذكره ، ص ١٠٠

والقيم كما يقاس الفعل إليها . ولولا هذه الأنماط لما أمكن الكلام عن البناء الاجتماعي . ولكن مع أهمية هذه القيم والمثل والتوقعات فلا يمكن الاكتفاء بها في دراستنا للبناء الاجتماعي . بل إنه لا يمكن - على ما يقول فورتس - أن نعتبر هذه الأنماط المتأالية أم جزء في الحياة الاجتماعية ، لأن ذلك سوف يعني أن السلوك الواقعي الصادر من الأفراد ليس شيئا أكثر من انعكاس للمعايير والمقاييس المقررة اجتماعيا . وعلى أى حال فإن مفهوم البناء الاجتماعي ليس سوى أداة تحليلية لفهم سلوك الناس في الحياة الاجتماعية . فالهم هنا ليس هو الأنماط المتأالية ، بل هو في المحل الأول أنماط السلوك والنشاط الواقعية التي لولا وجودها لما كان المجتمع على الصورة التي هو عليها ^(١) .

— ٤ —

أما الانتقادات التي وجهت إلى التفرقة التي يقيمها راد كليف براون بين البناء الواقعي والصورة البنائية أو البناء الصوري فقد تولاهما عدد من علماء الأنثروبولوجيا مثل الأستاذ فورتيس Meyer Fortes ، وبعض علماء الاجتماع وبخاصة العلماء الفرنسيين وأهمهم جميعا الأستاذ جورج فيتش George Gurvitch . ولقد سبق أن ذكرنا أن راد كليف براون يقيم هذه التفرقة على أساس استمرار البناء الاجتماعي في الزمن وبخاصة في المجتمعات التي تتمتع بدرجة عالية من الثبات والاستمرار ، وذهب في ذلك إلى أن البناء الاجتماعي الواقعي ، أو البناء من حيث هو حقيقة مشخصة وموجودة بالفعل ، يتجدد باستمرار نتيجة للولادة والموت والهجرة ، أي نتيجة لاضافة أعضاء جدد إلى المجتمع أو انفصال بعض أعضائه عنه ، وكذلك نتيجة لتغير العلاقات القائمة بين الأعضاء . أما الصورة البنائية فهي أكثر ثباتا واستمرارا في الزمن ، أي أنها

لا تتغير إلا تدريجيا وببطء شديد جدا . والظاهر أن راد كليف براون في محاولته إقامة هذه التفرقة التي يعتبرها معظم العلماء بفرقة مصطنعة خاطئ بين عدة مفهومات « الزمن » ، فلم يفرق - كما يقول فورتيس ^(١) - بين « الزمن » باعتباره مجرد « فترة » أو « مدة » duration لا تدخل لها في بناء الأحداث الاجتماعية أو التنظيم الاجتماعي على الرغم من أن هذه الأحداث تقع في « فترة » زمنية معينة ، و « الزمن » باعتباره استمرارا « continuity له علاقة ببناء الأحداث بحيث لا يمكن فهم هذه الأحداث إلا بالإشارة إليه كما هو الحال بالنسبة إلى التنظيمات الاجتماعية التي تحتفظ بكيانها وبخصائصها العامة لعدة أجيال . ففي الحالة الأولى ، نجد أن ثمة أمورا كثيرة تحدث في الحياة اليومية وتستغرق فترة من الزمن مثل المحادثات العادية التي تجري بين الأصدقاء وكثير من النشاط اليومية ، بل وبعض الطلوس التي تلازم الولادة مثلا أو الختان وما إليها . فعلى الرغم من أن بعض هذه الأحداث والواقع يستغرق فترة طويلة من الزمن ، فإنها لا تتحدد في الحقيقة ولا تكتسب معناها أو خصائصها الجوهرية بوقوعها في زمن معين بالذات ، وإنما هي تمارس في كل وقت وكلما دعت الظروف لذلك . وعلى العكس من ذلك النشاط التي ترتبط بالضرورة بفترة زمنية محددة بالذات ^(٢) ، وكذلك بعض التنظيمات الاجتماعية والجماعات المتماسكة المتكاملة كالعشيرة أو البدنة في المجتمع الثابت

Fortes, M., "Time and Social Structure : An Ashanti Case (١) Study", in Fortes (ed) : *Social Structure : Studies Presented to Radcliffe - Brown*, O.U.P. 1949, pp. 54 - 84.

(٢) مثل خروج جماعات البدو للرعي في العصوراء في فصل معين بالذات من فصول السنة ثم العودة إلى مواطنهم الأصلية في وقت معين أيضا حيث يقومون بزراعة الأرض ، مما يتطلب منهم الإقامة والاستقرار لفترة محددة قبل أن يبدأوا الرحيل من جديد .

المجانس التي يتحتم أن يكون لها استمرار في الزمن هو الذي يعطيها خصائصها المميزة التي تحتفظ بها رغم ما قد بطرأ عليها من تغيرات جوهرية. ثم هناك أخيراً « الزمن » الذي يعبر عن العمليات النشوية أو التكوينية genetic أو عمليات التقدم والنمو ، ويرتبط بذلك التغيرات التي تحدث في المجتمع ضمن إطار محدد من الاستمرار. ويظهر ذلك بشكل واضح فيما يتعرض له المجتمع من حالات الزيادة أو النقصان، كما هو الشأن في التغيرات السكانية التي يترتب عليها تغيرات جوهرية في البناء الاجتماعي على ما يحدث في الهجرات مثلاً. فالزمن بهذا المعنى « زمن بتاني » له أثره القوي في بناء المجتمع لأنه يمثل تغيراً هاماً فيه^(١)

(١) Fortes, *Ibid*. pp.54-5. — ولعل خير من درس لنا الزمان البتاني هو إيمانز بريشارد في كتابه عن « النور ». في هذا الكتاب يبين لنا كيف أن الدور يصورون التغيرات الطبيعية موافقة لتحديد مرور الزمن ، وكيف أن هذه المواثيق تنعكس العلاقات البنائية القائمة بين الجذاعات المختلفة التي تنقسم إليها القبيلة . الأعمال اليومية التي يقوم بها الناس هي التي تحدد الوقت ، أما فترات الزمن الكبرى فتتحدد بتناسقها البنائية. وعلى ذلك نجد أن نوعيت الأحداث ككتيرا ما يتم بالإشارة إلى طينات المعبر التي يترتب كل الذكور بمقتضاها في جماعات متساكنة على أساس التقارب المعري . وتتكون طبقة جديدة من هذه الطبقات كل حوالي عشر سنوات . وهذا معناه أن الفترات التي تفصل بين الأجيال لاتتساو باستخدام التصورات الزمنية بالمعنى المفهوم لنا ، وإنما تقاس بالإشارة إلى البعد البتاني أو الاختلافات الاجتماعية التي تقوم بين الجذاعات المختلفة . وهكذا يحسب التواريخ بفتحهم تسلسل الأجيال عندهم ، ويتناسب عرق التسلسل تناسباً طردياً مع حجم الجماعة التاريخية بحيث يمكن القول أن الزمان هو انعكاس للوحدات التي تؤلف البناء الاجتماعي، وأن كل حدث من الأحداث الهامة له مكان معين في ذلك البناء . وعلى النعوم ، لأنه يمكن القول أن الزمان عند التوير ليس إلا تصوراً لبناء الاجتماعي . كما أن حساب الوقت

والبناء الاجتماعي عند فورتيس كل متميز متكامل ، ولكن يمكن تحليله في ضوء المفاهيم المناسبة واستخدام الأدوات الملائمة إلى «أجزاء» يقوم بينها نوع من الترتيب المنظم في الزمان والمكان . وليس ثمة شك في أن ما يعتبر «كلا» في موقف معين يمكن أن يعتبر «جزءا» من «كل» في موقف آخر ، كما يمكن تحليله إلى نوع من الترتيب الذي يتألف من أجزاء أقل تعقدا^(١) . ولكن المهم في المسألة ليس هو تحديد «الأجزاء» والعلاقات القائمة بينها ، بل الكشف عن المبادئ التي تحكم الترتيب الثاني ، وتفسير القوى التي تعبر عن هذه المبادئ .

وترجع معارضة فورتيس للفرقة بين نوعي البناء الاجتماعي إلى اعتقاده أن البناء شيء لا يمكن ملاحظته مباشرة في «الواقع الملموس» ، وأن الوسيلة الوحيدة لاكتشافه ومعرفة هي الاستقراء والمقارنة والتحليلات التي تقوم على الأحداث الاجتماعية البسيطة التي تتخذ فيها التنظيم institutions والتنظيمات organisations والمعدات الاجتماعية أشكالاً مختلفة . فحين يحاول الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي وصف البناء ، فإن ما يفعله في واقع الأمر هو دراسة المبادئ العامة المجردة بعد استخلاصها من ذلك الخليط المعقد المكون من شتى أنواع السلوك والمشاعر والمعتقدات التي يتألف منها نسج الحياة الاجتماعية الواقعية .

== يتم في الحقيقة عن طريق استبعاد ما هي العلاقات الاجتماعية التي تقوم بالتمثيل بين جسميات الأشخاص . فالمرن يتلقى الوتد بالرباط الموجود بين العلاقات أو الصلات الاجتماعية وليس بين الأشخاص » . أنظر لي ذلك كتاب أمانو برينشارد III, *The New* . op . cit, ط ١٩٦٠ . وكذلك كتابه : «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» . صفحات ٥٢ - ٥٤ من الترجمة العربية (١٩٦٠) .

(١) هذا يمكن ان تعتبر الأسرة على أنها كل متكامل ومتمايز حين تؤخذ في ذاتها ، ولكنها تتميز بجزء لا يسفل في تكوين كل أكثر أكبر منها هو البنية ، كما أن البنية ذاتها يمكن اعتبارها جزءا من «كل» أكبر منها هو المشجرة وهكذا .

ولكن المشكلة الحقيقية هنا هي أنه في دراسة البناء الاجتماعي نواجهنا دائما « أجزاء » وعلاقات شديدة التنوع والاختلاف . وبعض هذه « الأجزاء » والعلاقات توجد وتتكرر في كل المواقف التي يظهر فيها النظام أو التنظيم الذي ندرسه ، بينما لا يظهر البعض الآخر إلا بطريق المصادفة والعرض . ويعتبر فورتيس الفئة الأولى من هذه « الأجزاء » والعلاقات عناصر ثابتة دائمة وعلى ذلك فإن وجودها يدل على « وجود حالة استمرار في البناء » ، وذلك على عكس الفئة الثانية التي تتغير بتغير المواقف أو تختلف بمرور الزمن وبذلك فإنها تعني فقط « وجود حالة نمو أو تغير في البناء » . مثال ذلك أن البدنة عند التالزي Talamusi الذين درسهم فورتيس نفسه تنقسم إلى أقسام segments محددة تحديدا دقيقا بحيث يمكن تتبع مبدأ الانقسام بكل دقة خلال فترة طويلة جدا من الزمن . فهذا إذن مبدأ ثابت لا يكاد يتغير في البناء القبلي هناك . ولكننا نجد في الوقت ذاته أن عدد هذه الأقسام يتغير من قبيلة لأخرى ، بل ومن وقت لآخر في القبيلة الواحدة تبعاً لزيادة عدد أفرادها أو وقوع خلاقات داخل القسم الواحد مما يضطر بعض أعضائه إلى الانعزال وتكوين قسم مستقل وهكذا . فهذا إذن عنصر متغير ، ولكنه في الوقت نفسه عنصر هام في البناء لأنه يختلف اختلافا كبيرا عن الأحداث الجزئية المألوفة التي تحدث في الحياة اليومية والتي لا يعتبر « الزمن » عاملا جوهريا فيها ، وبذلك لا تدخل في البناء الاجتماعي على ما رأينا .

وعلى العموم ، فإن الملامح الثابتة المطردة تشير دائما إلى العناصر الجوهرية أو الأساسية في البناء . بينما قد تشير الملامح المتغيرة أحيانا إلى ما هو عرضي واتفاقي فحسب . ففي نظام المهر السائد في كثير من المجتمعات الإفريقية نجد

أن انتقال الهدايا من أهل العريس إلى أهل العروس يعتبر مظهرًا ثابتًا ، وبالتالي عنصرًا أساسيًا لقيام نظام الزواج وإثبات حق الأبوة . ولكن في الوقت نفسه يختلف نوع الهدايا ومقدارها اختلافًا كبيرًا ليس فقط من مجتمع لآخر بل وفي المجتمع الواحد ، ومن هنا كان كثير من العلماء الذين يعتبرون المهر وطريقة دفعه لأهل العروس أحد عناصر البناء الاجتماعي ليعبرون أهمية كبيرة لنوع المهر أو مقداره على اعتبار أنها أمور عرضية . ولكن هذا لا يصدق في كل الأحوال ^(١) .

* * *

ويقف جيرفيتش Gurvitch من التفرقة بين نوعي البناء الاجتماعي موقفا يشبه إلى حد كبير موقف فورتيس ، فهو يرفض الفكرة من أساسها ، بل إنه يذهب إلى حد اتهام راد كليف براون بأنه يستخدم اصطلاح « البناء الواقعي أو الشخص » لكي يتفادى الاتجاه إلى فكرة « الظواهر الاجتماعية الكلية » التي ظن بها كثير من علماء الاجتماع الفرنسيين وبخاصة مارسيل موس Marcel Mauss ، كما أنه يستخدم اصطلاح « الصورة البنائية » ليهرب من

(١) هتد التوير مثلا يتم أن يقدم المهر من الأبقار ، ولكن كقديما يقدم الزيل الفغير مهر عروسه من الماعز . وفي هذه الحالة يحمر الناس مم ذلك على تسمية الماهر « أبقار » حتى يظل التوافق مع المثال الاجتماعي قائما . والمهر المكالم عند التوير هو أربعون بقرة ، ولذا نجد أنه في الحالات التي يحجز فيها العريس وأهله عن دهم أكثر من عشرة بقرات مثلا تعتبر البقرة الواحدة مساوية لأربع بقرات حتى يتم ذلك التوافق مع المثال الاجتماعي . باختلاف نوع المهر ومقداره انزل لم يؤثر على الناحية المثالية التي يتسك بها المجتمع .

مواجهة المشكلة الرئيسية، وهي أن مفهوم « البناء » يتضمن في الحقيقة كل ما يتعرض له « البناء » من تفكك وانحلال، وكذلك محاولة إعادة تركيب ذلك البناء من جديد، هي كلها عملية واحدة مستمرة ومتصلة وتؤلف مظهرا هاما من مظاهر المجتمع الحي (١). والواقع أن جيرفيتش يرى أن « فكرة البناء الاجتماعي » ذاتها ليست إلا ستارا يخفى وراءه كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على السواء في محاولتهم تحليل الحياة الاجتماعية، لأن المشاهد أن معظم هذه الدراسات انتهت بأصحابها إلى تحويل « الحقيقة الاجتماعية » إلى كومة من العلاقات الاجتماعية أو « الانصالات » - كما يسميها ليفي ستروسس - Lévi-Strauss - والأدوار والقوانين والنماذج والقيم التي يصعب التعرف عليها والتأكد من صحتها مثلما يصعب التعرف على مبدأ تكاملها في أي وحدة اجتماعية واقعية (٢).

ولكن على الرغم من هذا كله، فإن جيرفيتش يعتقد أن فكرة البناء الاجتماعي تسد كثيرا من « الحاجات المشروعة » وتحل كثيرا من الصعوبات التي اعترضت تقدم علم الاجتماع. مثل ذلك التقسيم الخاطئ الذي وقع فيه العلماء الفرنسيون بوجه خاص، ثم من بعدم عدد كبير من العلماء الأمريكيين، وهو تقسيم علم الاجتماع إلى استاتيكا اجتماعية وديناميكا اجتماعية. إذ يعتقد جيرفيتش أن هذا التقسيم ألحق كثيرا من الأضرار الفادحة بالعلم، لأنه يتجاهل أن البناء الاجتماعي عملية مستمرة تتمثل في الحركة الدائمة المتصلة لتفكك العلاقات الاجتماعية ثم إعادة تركيبها. كذلك يساعد استخدام مفهوم البناء

(١) Gurvitch, G., "Le Concept de Structure Sociale"; *Cahiers Internationaux de Sociologie*, xix, 1955, p.5.

Ibid., pp. 4 - 5 (٢)

الاجتماعي على التخليص من النزعة الثقافية لدراسة المجتمع ، وهي النزعة التي سادت على الخصوص الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، وكانت تستهدف دراسة الثقافة في ذاتها بمعزل عن العلاقات الاجتماعية القائمة في المجتمع ، أي بمعزل عن المجتمعات والشعوب التي تصوغها وتضمنها ثم تستخدمها (١) . ومع أن مفهوم البناء الاجتماعي لا ينفصل تماما استخدام الثقافة والعناصر الثقافية السائدة في المجتمع - سواء أكانت هذه العناصر الثقافية أصيلة في المجتمع أو مستعارة أو مجلوبة من مجتمع آخر

(١) المقصود بالثقافة هنا - حسب تعريف تايเลอร์ Tylor - هو ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والعادات والعرف وكل المعتقدات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضواً في مجتمع . والنزعة الثقافية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا كانت تقصر اهتمامها على دراسة ملامح الثقافة في المجتمع ، أو الثقافة في أطلالها وعمومها ، وهذا منتهى الاكتفاء في النهاية بدراسة العادات والعرف والتقاليد وما إلى ذلك من مثل هذه الدراسة تميل إلى أن يتخذ طابع الإسرداد والوصف البسيطين ، وذلك يمسك الحال في الدراسات التي تهتم بالبناء الاجتماعي فهي توجه معظم جهودها إلى تحليل العلاقات القائمة بين الأجزاء الاجتماعية التي يتقسم إليها ذلك المجتمع هل ما ذكرنا من قبل . وأذا كانت هذه الدراسات تعتمد - ولا بد لها أن تعتمد - على العادات والتقاليد وطرائق السلوك وتصرفات الناس وأفعالهم في حياتهم اليومية ، فإنها لا تنف عند حد تسجيل ووصف هذه الظواهر الثقافية ، بل هي تتخذ منها العناصر البسيطة الأولية أو المادة الخام التي تبني عليها تحليلاتها للعلاقات الاجتماعية المبردة . وهنا منتهى أن دراسة البناء الاجتماعي تتطلب درجة معينة من التجريد لا نجدتها في الأبحاث التي تقتصر على دراسة الثقافة ومظاهرها . ومن ناحية أخرى نجد أن النزعة الثقافية في دراسة المجتمع تهتد اعتقاداً كبيراً على التفسيرات السيكولوجية والتاريخية لرد مظاهر الثقافة إلى أسوأها الأول ، وذلك يمسك الحال في الأبحاث التي تهتم بدراسة البناء الاجتماعي ، هي لا تنكاد تلجأ إلى أي علم

فانه ينظر إليها في ضوء الحياة الاجتماعية الكلية ولا يتم إلا بالدور الذي تلعب في حفظ وتدعيم التوازن الاجتماعي^(١)

وعلى أية حال، فان جيرفيتش يعتقد أن مفهوم البناء الاجتماعي يلعب في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية نفس الدور الذي تلعبه فكرة الجشطالت Gestalt في علم النفس ويمكن تلخيص هذه الفكرة في أن « الكل » ليس مجرد مجموع العناصر التي يتألف منها ولكنه لا يوجد مع ذلك بدونها، وأن إدراك « الكل » سبق إدراك « الأجزاء » التي تدخل في تكوينه. ومن هنا يذهب جيرفيتش إلى أن إدراك « الكل الاجتماعي » بكل تعقيداته أسبق على إدراك العناصر التي تكونه، مثل التجمعات المختلفة والطبقات وطرائق تقسيم العمل والتشريعات الاجتماعية والمثل والقيم وما إليها، وعلى ذلك فلا بد من التمييز بين البناء ومكوناته على الرغم من أن البناء لا يستغنى عن هذه المكونات ولا يقوم بدونها، كما أنه يجب التمييز بين البناء ومجموعة

غير الاجتماع نفسه، أو تمتد على غير التصورات والمفاهيم الاجتماعية، وهي بذلك تفسر النظم والظواهر الاجتماعية في ألفاظ وحدود اجتماعية بدت - راجع في ذلك كتابنا عن « كايور »، (مجموعة نواغ الفكر الغربي - دار المعارف ١٩٥٨ . صفحات ٤٩-٥٣) . انظر أيضا مقالنا عن « الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع » مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، المجلد العاشر ١٩٥٦ . صفحات ٨٥ - ١٠٠) .

(١) Garvitch; op. cit. pp. 6-9 . وهنا الموقف الذي يحتله جيرفيتش يتفق للمد كبير مع التقليد الذي وضعه دوركايم في كتابه « قواعد المنهج في علم الاجتماع » والذي تتسلك به المدرسة الفرنسية، أو على الأصح أتباع دوركايم في فرنسا، ولذا كما نجد أن التقارب واضح بين هؤلاء العلماء الفرنسيين من جهة والعلماء الأنثروبولوجيين الذين يهتمون بدراسة البناء الاجتماعي من الجهة الأخرى .

الظروف والملاسات الاجتماعية التي تحيط بالمجتمع على الرغم من أنها هي أيضا تدخل في تكوين البناء . وهذا معناه بقول آخر أننا لا نستطيع أن نزل البناء عزلا تاما عن مكوناته أو عن الظروف الاجتماعية ولأن نوجد بينها تاما . فمع أن الظروف التي تلبس ظهور بعض أنواع النشاط الاجتماعي — مثل ظهور إحدى الحركات الثقافية أو بعض الأحداث السياسية أو الدينية — قد تتغير دون أن يؤدي ذلك إلى حدوث تغيرات جوهرية في البناء الاجتماعي نفسه ، فثمة ظروف اجتماعية أخرى قد تؤدي إلى تفكك البناء أو حتى إلى « انفجار » بعض أجزائه ، كذلك الظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت تسود في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر والتي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية بكل ما ترتب عليها من تغيرات هائلة في البناء الاجتماعي الكلي هناك^(١) .



وتجد هذه الأفكار صدى عميقا في إحدى مقالات الأستاذ ليفي ستروس Claude Lévi - Strauss التي يحالج فيها فكرة البناء الاجتماعي ويقف فيها موقف المعارضة الصريحة لرأي رادكليف براون في التفرقة بين البناء الواقعي والصورة البنائية^(٢) . وينتج ليفي ستروس نقده على أساس أن

(١) Ibid, pp. 11 - 13.

(٢) Lévi - Strauss, C., " On Social Structure" in Kroeber (ed) : (v)

524. - 533 *Anthropology Today* , Chicago 1960, pp. وقد ترجم المؤلف

منه الدراسة إلى الفرنسية ونشرها في كتابه *Anthropologie Structurale* , Plon.

Paris 1958, pp. 308 - 53 وقد نشرت ترجمة عربية لهذه الدراسة بعنوان « في البناء »

مفهوم البناء الاجتماعي يختلف كل الاختلاف عن الواقع التجريبي وإن كانت له صلة قوية بالنماذج التي تقوم على هذا الواقع نفسه . والحقيقة أن ليفي ستروس يأخذ على راد كليف براون منهجه التجريبي الذي يمنعه من التمييز بين البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها مباشرة في الحياة اليومية بحيث يظهر البناء الاجتماعي في كتاباته وأعماله كما لو لم يكن « يختلف أبداً عن الإطار الكلي للعلاقات الاجتماعية » . وحتى في تفرقه بين البناء الواقعي والصورة البنائية فإنه كان يقصر « هذه الفكرة الأخيرة على النظرة التاريخية إلى البناء الاجتماعي » . يضاف إلى ذلك أن « مزج البناء الاجتماعي بالعلاقات الاجتماعية أغراه بالنزول إلى أبسط أشكال تلك العلاقات، وهي العلاقات التي تقوم بين شخصين »^(١)، وهي نفسها العلاقات التي يرفض ليفي ستروس مع كثيرين غيره من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إدراجها في مفهوم البناء الاجتماعي .

وواضح أن ليفي ستروس وجيرفيتش يرددان فقط الاعتراضات والانتقادات التي أثارها فورتيس على نظرية راد كليف براون، ولكنهما أعادا صياغة هذه الانتقادات في جمل وتراكيب غامضة إلى حد كبير جداً بحيث يحتمل القارئ في كثير من المواضع في المعنى الذي يريده كل منهما . ويزيد من هذا الغموض أن كلا منهما يستخدم اصطلاحات جديدة لا يبين

== الاجتماعي » (مجلة : مطالعات في العلوم الاجتماعية - صيف - خريف ١٩٦٠ - صفحات ١٩-٦٤) . قام بالترجمة السيد أحمد سامي عبد الحسن وراجها الدكتور أحمد أبو زيد .
(١) ليفي ستروس . المرجع السابق . صفحات ٤٥ و ٤٦ من الترجمة العربية .

بالضبط ماذا يقصد بها . ولكن المهم هنا هو أن كل الكتاب الذين اعترضوا على التفرقة المصطنعة التي أقامها رادكليف براون بين نوعي « البناء » كانوا يأخذون في اعتبارهم أن مفهوم الكلمة ذاتها يتضمن درجة عالية من التجريد لا تتوافر في الأحداث الواقعية ولا حتى في العلاقات الاجتماعية التي يلاحظها بطريق مباشر الباحث الاجتماعي أو الباحث الأنثروبولوجي أثناء إقامته في المجتمع . ومن الانصاف أن نقول إنه إذا كان البناء الاجتماعي لا يظهر في كتابات رادكليف براون كشيء متميز عن الإطار الكلي للعلاقات الاجتماعية بحسب تعبير ليثي ستروس — فليس ثمة شك في أنه كان يؤكد دائما أن البناء ليس مجرد مجموع هذه العلاقات ، وإنما هو شيء أعلى منها رغم ارتكازه عليها ، كما أنه يحتاج لدرجة معينة من التجريد .

— ٤ —

ولقد أثير أثناء هذه المناقشات كثير من المسائل المتعلقة بالطريقة التي يمكن اتباعها في دراسة وتحليل الأبنية الاجتماعية، وبخاصة فيما يتعلق بمسألة استخدام الإحصائيات . فلقد درج علماء الأنثروبولوجيا في دراساتهم للبناء الاجتماعي على تجنب الإحصائيات والأرقام والتعبير عن الحقائق الاجتماعية في حدود وألفاظ كمية على ما يفعل علماء الاجتماع في دراساتهم للظواهرات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة المتحضرة . ولكن هذه النظرة التقليدية التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن أخذت تتغير تدريجيا وبخاصة في السنوات العشرين الأخيرة، وذلك بعد أن أخذ كثير من العلماء يزوجون بين الدراسات الكيفية الوصفية والدراسات الكمية، على أساس أن هناك معلومات وحقائق كثيرة لا يمكن فهمها فهما دقيقا إلا عن طريق الإحصاء والاستعانة بالمنهج الرياضية .

ويعتبر فورتيس أيضا من أوائل العلماء المحدثين الذين وجهوا الأنظار إلى هذه النقطة . وقد ركز عليها تركيزا شديدا وتبعه في ذلك عدد من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا وأمريكا . ففي مقاله الذي سبق الإشارة إليه ، نجد أنه يؤكد أن السلوك الإنساني في مظاهره الجماعية يمدنا بفهمين من المعلومات أو الحقائق : حقائق لها دلالات كمية تشير إلى الحجم أو المقدار (مثل مقدار المهر الذي يدفع فعلا للعرس، واتساع نطاق القرابة، وعمق البدنة مقدراً بعدد الأجيال التي تفصل بين الأعضاء الأحياء ومؤسس البدنة الأصلي، ومدى اتباع ومراعاة إحدى القواعد القانونية أو التعاليم الخلقية ، وما إلى ذلك من العلاقات الاجتماعية التي قد تحتاج إلى القيام بالإحصائيات على الرغم من أن الوسيلة لتحقيق ذلك قد لا تكون ميسورة في كل الأحيان)، وحقائق ذات دلالات كمية تحتاج إلى مجرم الوصف والتفسير (مثل الالتزام بضرورة دفع المهر تبعا لمخطوات ومراسم وطقوس تقليدية محددة ، والاعتقاد في السحر والشعوذة وما إلى ذلك) . ولكن الواقع أن هذا التمييز يميز تصفى إلى حد كبير، لأن كل الحقائق الاجتماعية وكذلك العلاقات التي تقوم بينها لها كلا المظهرين : الكيفي والسكمي . وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية اهتمت اهتماما خاصا بالدراسات الوصفية الكيفية فذلك راجع إلى صعوبة الحصول على معلومات كمية مؤكدة وبخاصة في المجتمعات البدائية المتخلفة التي كان الأنثروبولوجيون يركزون عليها جهودهم حتى عهد قريب جدا . ولا يشك فورتيس في أن تطور العلم سوف يؤدي بالتدريج إلى إخضاع المعلومات التي تمايز الآن في حدود وألفاظ كيفية للتفسيرات والتحليلات الكمية أو العددية . بل يصل به الأمر إلى حد القول بأن الناحية الكيفية للظواهر والوقائع الاجتماعية تؤلف الثقافة ، ويكاد يقصر استخدام لفظ

« البناء » على ملامح الوحدات الاجتماعية والنظم التي يمكن إخضاعها للتعليل الكمي^(١).

ولقد سار ليفي ستروس في هذا الاتجاه الجديد وذهب إلى القول بأن إحدى القوائد الرئيسية لاستعمال فكرة البناء الاجتماعي هي أنها تسمح باستخدام « القياس » في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية بنفس الطريقة التي يستخدم بها في الدراسات الاجتماعية الحديثة ، ويلاحظ في هذا الصدد أن التحليل البنيائي ساعد في بعض الحالات بالفعل على إعطاء العناصر الغير المتغيرة قيما عددية . ولكن ذلك لا يعني أن « ثمة علاقة ضرورية بين المقاييس والبناء » ، فكل ما يمكن أن يقال هو أن الدراسات البنائية في العلوم الاجتماعية هي نتيجة غير مباشرة للتطورات الحديثة في الرياضيات التي تضي كثيرا من الدقة على الدراسات الكيفية^(٢) . ولعل أفضل مثال لهذا الاتجاه هو المحاولة الشاققة التي قام بها ميردوك Murdock في دراسته البناء الاجتماعي والتي استخدم فيها الطريقة الإحصائية لفحص واختبار الارتباطات الموجودة بين مختلف السمات الاجتماعية . ويشير ليفي ستروس إلى هذه الدراسة قائلاً إنه « بغض النظر عن المشكلات التي أثارها هذا الاتجاه ، فإن كتاب

(١) Fortes, *op. cit.* pp. 65-8.

(٢) لا يقصد غورتيس من ذلك أن يقسم حقائق الحياة الاجتماعية إلى نوعين متمايزين تماما ، وإنما هو يشير فقط إلى الوقائع التي يلاحظها الباحث . فهو ما التفاضل والبناء أدوات متكاملتان لتحليل نفس الحقائق والوقائع ، إلا أن تحليل البناء في هذه المرحلة من مراحل تطور العلم يتضمن بالضرورة وصف التماثل ، وهو الأمر الذي يعتقد أنه سوف يخلق بتقديم الدراسة السكينة لهذه الحقائق .

مردوك يستحق كل تقدير لأنه يقدم لنا مادة جديدة كما يشير مشاكل راثية أكثرها جديد على الفكر الأنثروبولوجي ، ولذا فنحن لا نبخسه حقه إذا قلنا أن إسهامه الحقيقي يتمثل في تهذيب وتقوم منهج معين لاكتشاف المشاكل الجديدة أكثر مما يتمثل في إيجاد حل لتلك المشاكل ^(١) . والواقع أن مردوك يقبل نظرية فورتيس في أن العلاقات الاجتماعية عموما مظهرين متكاملين . المظهر الكيفي أو الثقافة ، والاحداث الاجتماعية والتنظيمات التي يمكن إخضاعها للتحليل الكمي الذي قد يتخذ طابعا إحصائيا على وجه الخصوص . ويذهب مردوك في كتابه إلى أن مفهوم البناء الاجتماعي يقتضى القيام بأخذ العينات ، وأن الصبغ الثقافية في ميدان التنظيم الاجتماعي تكشف عن درجات معينة من الاطراد والمطابقة أو المشاكل للقانون العلمي لا تقل كثيرا عما نجده في العلوم الطبيعية ^(٢) .

ولم يخل الأمر من ظهور بعض المعارضة لهذا الاتجاه من جانب بعض العلماء وبخاصة جيرفيتش الذي يرى أن ثمة خطورة كبيرة تكمن في هذا الاتجاه الجديد نحو إخضاع البناء الاجتماعي للمقاييس الرياضية . والواقع أن معظم النقد الذي يوجه جيرفيتش إلى هذا الاتجاه ينصب على كتابات ليفي ستروس ، وبخاصة على مقاله في « البناء الاجتماعي » الذي أشرنا إليه . والمقصود من الفكرية بين ليفي ستروس وجيرفيتش قديمة ومثيرة ، إذ يقرصد كل منها لكتابات الآخر ويتناولها بالنقد والتجريح والتفنيد . ويصف

(١) ليفي ستروس : المرجع السابق ذكره ، صفحة ٦٥ . والمقصود هنا كتاب مردوك :

Murdock, *Social Structure*, MacMillan 1948

Ibid, p. 289 (٢)

جورفيتش مرقف ليفي ستروس بأنه محاولة لقصر الابنية الاجتماعية على نماذج ٠٠٠ بالذات تتطلب دراستها الاستعانة بالرياضيات مثل نماذج القرابة، مما سيؤدي في النهاية إلى إسقاط الخصائص الكيفية التي تتميز بها الابنية الاجتماعية . وبذلك فلن يبق في آخر الأمر سوى المعادلات العامة التي تعبر عن النماذج الدالة على تلك الابنية . وبالنسبة لنتيجة الحتمية لهذا الاتجاه في رأى جورفيتش هي أن « البناء الاجتماعي سيكون في النهاية جزءاً من البناء الرياضي » . وهو يستشهد على ذلك ببعض كتابات ليفي ستروس نفسه الذي يذكر بصرامة في مقال له بعنوان « الرياضيات والإنسان » *Les Mathématiques et L'homme* أنه « من المؤكد أن الشبان الذين سوف يخصصون في العلوم الاجتماعية لا يد أن تكون لهم ثقافة أساسية قوية في الرياضيات والاطردوا من المسرح العلمي ^(١) » . فكان انتقادات جورفيتش تصدر إذن عن خوفه من أن يؤدي هذا الاتجاه إلى التقليل من أهمية الدراسات الكيفية في مجال العلوم الاجتماعية ، خاصة وأن فوريس يرى أن الدراسات الكمية أعلى في المستوى من الدراسات الكيفية ، وأنه كلما تقدم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وبلغا درجة أعلى من الكمال والتطور ازداد الاتجاه نحو الدراسات الكمية .

ومما يمكن من شيء ، فالواقع أن الاتجاه إلى الاستعانة بالرياضيات في مجال الدراسات الأنثروبولوجية بدأ في القرن التاسع عشر على أيدي تايلور ^(٢) ،

(١) Gurvitch, *op. cit.* : pp. 19 - 20

(٢) Tylor, E.B. : "On a Method of Investigating the Development (٧) of Institutions Applied to the Laws of Marriage", *J.R.A.I.*

== 18, 1889,

وإن لم يقبض لتاييلور الاستمرار فيه ، كما اكتفى العلماء البريطانيون الذين جاءوا من بعده بالدراسات الكيفية . وربما كان السبب في ذلك كما قلنا هو صعوبة الحصول على معلومات وبيانات إحصائية أو عددية تتعلق بالمجتمعات « البدائية » التي كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تركز عليها اهتمامها حتى عهد قريب . ثم تجددت الدعوة في أواخر الأربعينيات من هذا القرن ، وظهرت بعض دراسات بالفعل عن هذه المسألة مثل المقال الرائع الذي كتبه أندريه كوبين A. J. Kobben (١) في عام ١٩٥٢ ينادى فيه بضرورة العودة إلى استخدام المنهج الإحصائي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بعد أن طال إهماله منذ أن نادى به تاييلور .

== وفي هذا المقال يمرض تاييلور « لظاهرة تجنب الزوج لحماه في بعض المجتمعات » وقد أمكنه في ضوء المعلومات الكثيرة التي جمعها من مختلف المجتمعات ومقارنتها بعضها بعضاً من أن يقرر وجود درجة عالية من التلازم بين هذه الظاهرة وعادة سكن الزوج عند أهل زوجته ، أو ما يعرف عند علماء الأنثروبولوجيا باسم Matrilocality ، بينما لاحظ على العكس من ذلك أنه حيث تنتقل الزوجة تعيش مع أهل زوجها Patrilocality تسود ظاهرة تجنب الزوجة نفسها طليها » . راجع في ذلك كتابنا عن « تاييلور » ، ص ٤٨ .

(١) Kobben, A. J, "New Ways of Presenting an Old Idea: The Statistical Method in Social Anthropology", J. R. A. I., Lxxvii, 1952, pp. 129-46. ولواقع أن صدا آخر من علماء الاجتماع الذين جاءوا بعد تاييلور حاولوا أن يتبعوا المنهج الإحصائي في دراستهم للظواهر الاجتماعية، ولعل أهمهم جيمس المالم الهولندي شتاينمتز Steinmetz ، الذي بذل جهوداً جارية لتصنيف المجتمعات البشرية في مقال مشهوره بعنوان "Classification des types sociaux et catalogue des peuples", Année Sociologique, 1898-9 وكذلك المالم البريطاني هربرت بينشر

وقد يحسن لتوضيح الفرق بين هذين الاتجاهين ، الكى والكيفى ، فى دراسة البناء الاجتماعى أن نشير هنا إلى دراستين تتناولان موضوعاً واحداً هو «الطلاق» من هاتين الرايتين المختلفتين. وقد نشر المقالان فى مجلة واحدة هى مجلة معهد الأ*ثروبولوجيا الملكى «*Journal of the Royal Anthropological Institute*». أما المقال الا*ول فقد كتبه بارتز Barnes^(١) وحاول أن يقيس فيه مدى انتشار الطلاق فى المجتمعات البسيطة أو البدائية ، ولذا فهو يعتمد على الرياضيات وعلى التفسير الكى للبناء الاجتماعى . وأما الثانى فمقال كتبه بول هاوول Paul Howell^(٢) عن الطلاق بين قبائل النور فى السودان الجنوبى واتجه فيه وجهة التحليل الكيفى للبناء الاجتماعى . وكثيرا ما يدرسان نظام الطلاق كجزء من نسق القرابة الذى يعتبر من أهم مكونات البناء الاجتماعى . وباعتباره أيضاً عاملاً يؤدي فى بعض المجتمعات البسيطة إلى هدم العلاقات البتائية بين الجماعات .

ويعرى بارتز اتجاهه الرياضى بأن دراسة أنساق القرابة فى هذه المجتمعات تطورت تطوراً كبيراً فى السنوات الأخيرة ، وخطت خطوات جارية بما يحتم على علماء الاجتماع والا*ثروبولوجيا أن يعطوا الا*لفاظ والمصطلحات الوصفية التى يستخدمونها درجة أعلى من الدقة ، وأن ذلك لن يقيس فى كثير من الأحيان إلا بالأسمانة بالرياضيات أو المقاييس الرياضية . وأفضل مثل يبين ذلك هو محاولة دراسة انتشار الطلاق فى هذه المجتمعات . فمعظم الدراسات التى أجريت فى هذا الموضوع لا تزودنا بأية معلومات عديدة أو إحصائية .

Barnes, J.A., „Measures of Divorce Frequency in Simple. (١)
Societies“ *J. R.A.I.*, Lxxix, 1949, pp. 37-62.
Howell, P. "Some Observations on Divorce among the (٢)
Nuer, " *J.R.A.I.*, Lxxiii, 1953, pp. 136-46.

وقد يكون ذلك راجعا إلى صعوبة الحصول على مثل هذه المعلومات في بعض الشعوب والقبائل نظرا لانتشار سكانها وتبعثرهم في مناطق واسعة، أو لصعوبة الاتصال بالأهالي في القبايل، أو ما إلى ذلك. ولكن هذا القصور قد يكون راجعا أيضا إلى عدم اهتمام الباحث الأنثروبولوجي نفسه بالحصول على هذه المعلومات. ومن هنا كان معظم هؤلاء الكتاب يكتفون بدراسة هذا الموضوع في ألفاظ وعبارات وصفية تنقصها الدقة، كأن يصنفوا الطلاق بأنه « نادر » أو « غير شائع »، وهي ألفاظ لا تعطى فكرة دقيقة عن مدى الندرة أو الشيوع. ويحاول بارنز في هذا المقال أن يدرس بعض الموضوعات التي قلما يهتم بها العلماء الذين يهتمون في دراستهم الطريقة الأنثروبولوجية على الرغم من شيوع هذه الموضوعات في كتب الاجتماع، مثل « صينات الزواج » التي أجري عليها البحث، ومعدلات الطلاق، والصلة بين حالات الطلاق والندرة الزوجية المفارقة من الزيجات السابقة، والعلاقة بين الطلاق والمدة التي استغرقها الزواج وغير ذلك. وقد أفلح بارنز في أن يترجم هذه المعلومات الكيفية إلى صيغ كمية يعبر عنها في جداول دقيقة كما هو الحال في الدراسات الاجتماعية التي تعالج هذا الموضوع في المجتمعات الحديثة. ويختلف هذا الاتجاه اختلافا بينا عن دراسة بول هاول التي ينتهج فيها النهج الكيفي بحيث لا تكاد نجد تميرا أكيدا واحدا عن الحقائق والعلاقات التي يتناولها بالوصف والتحليل والتفسير. وإنما هو يستخدم عبارات وصفية أو كمية فحسب، كأن يقول: « والمحاكم عند النور تنفر بشكل ملحوظ من أن تسمح بانتهاء العلاقات الزوجية، ولكن موت الأطفال باستمرار يعتبر في العادة أساسا صالحا للطلاق »، أو « وفي كل الأحوال تقريبا يبدى الرجل حين يطلق زوجته استعدادا للاحتفاظ بالأولاد »، دون أن يترجم هذه الأحكام إلى أرقام وأعداد.

ولكن على الرغم من هذا كله، فإن الدراسة التي وجهت الانظار بقوة، في ميدان الانثروبولوجيا الاجتماعية على الاقل، إلى ضرورة الاستعانة بالرياضيات والاعتداد على الإحصائيات في دراسة البناء الاجتماعي هي مقال فورتيس . والمقال نفسه يركز على نظرية فورتيس في أن مفهوم « البناء » ينطبق تماما على ملامح الأحداث الاجتماعية. والتطبيقات التي يمكن إخضاعها للوصف والتحليل الكمي، وذلك على العكس من « الثقافة » التي تعتبر هي المظهر الكيفي للظواهر والحقائق الاجتماعية . والواقع أن فورتيس لا يكتفي في مقاله بآثار المسألة لتكون بمثابة دعوة إلى غيره من العلماء بأن يهتموا بالإحصائيات وبالمنهج الرياضي، بل ويستخدم هو نفسه هذه الطريقة فيدرس التنظيم السكاني في مجتمعين إقليميين عند الاثنان بعاليج فيهما بعض المسائل الهامة مثل الجماعات السكنية، و « عمق الجبل »، والنسبة المئوية لمجموعات العمر بين رؤساء العائلات، والعلاقة بين الرياسة والتفويض الاجتماعي، ودرجة القرابة بين أفراد البيت الواحد، وغير ذلك من الأمور التي يعبر عنها في أرقام وأعداد وجداول تعزز أحكامه الكيفية .

ومهما يكن من أمر هذا الاتجاه، فمن الصعب أن نزعم أنه يكفي بذاته لفهم البناء الاجتماعي ، ولكنه يساعد بلا شك على دراسته بطريقة أكثر دقة من الدراسة الوصفية البحتة . وفورتيس نفسه يقول في خاتمة مقاله : « لقد حاولت أن أبين في هذا المقال أن التحليل الإحصائي الأولي أمر لازم لتوضيح بعض مشكلات البناء الاجتماعي الذي يمر بعملية تفاضل اجتماعي . فمن الواضح أن استخدام مصطلحات وعبارات مثل « الزواج والإقامة عند أهل الزوج » أو « عند أهل الزوجة » لن يفيد في مثل هذا المقام شيئا ، بينما استخدام المعلومات العددية تساعدنا على أن نرى أن تنظيم الحياة العائلية عند الاثنان هو نتيجة لتفاعل وتداخل عدد من العوامل المحددة تحديدا لا يخلو الاثنان هو نتيجة لتفاعل وتداخل عدد من العوامل المحددة تحديدا لا يخلو

من الدقة. والتي تعمل في وقت معين بالذات أو على مدى فترة محددة من الزمن^(١). وهذا معناه أن استخدام العمليات الإحصائية الأولية يساعد فقط على إزالة ما يحيط ببعض المصطلحات الكيفية من غموض وإبهام، وهو كسب كبير في دراسات البناء الاجتماعي.

— ٥ —

وواضح من هذا كله إلى أي حد أفلحت فكرة « البناء الاجتماعي » في إثارة الكثير من الجدل والمناقشات التي لم تسفر حتى الآن عن اتفاق تام بين وجهات النظر المختلفة حول إيجاد تعريف عام يقبله الجميع. ومع ذلك فقد يمكن التقريب إلى حد كبير بين هذه الآراء المتضاربة التي كثيرا ما يرجع اختلافها إلى التعبير عن المعنى الواحد في ألفاظ مختلفة، أو استخدام اصطلاح واحد لعدة معاني ومفاهيم مختلفة، أو استخدام أحد المصطلحات في غير ما يقصد إليه الكاتب كما هو الشأن في اصطلاح « البناء الواقعي ». أو « البناء الشخصي » عند راد كليف براون، وذلك علاوة على الميل الغريب الذي نجده عند بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا - وبخاصة في أمريكا - إلى استخدام المصطلحات الضخمة المعقدة للتعبير عن المعاني البسيطة المألوفة كما هو الحال مثلا في كتابات تولكوت پارسونز Talcott Parsons وتلاميذه^(٢).

ولقد سبق أن ذكرنا أن تطوير مفهوم البناء الاجتماعي وتوضيحه

(١) Fortes, *op. cit.*, P. 83.

(٢) Parson, T, *The Social System*, Tavistock (أنظر في ذلك كتاب) Publications 1952.

يرجعان قبل كل شئ إلى العلماء الذين اهتموا في أبحاثهم بدراسة « المجتمع الصغير » ، سواء أكان ذلك في الشعوب المتخلفة أو النامية أو المتحضرة الحديثة ، وأمكن لهم أثناء دراساتهم الحقلية أن ينظروا إلى هذه المجتمعات ككل متكامل ، وأن يتابعوا عن قرب تشابك العلاقات الاجتماعية المختلفة وتفاعل النظم الاجتماعية التي تؤلف البناء الاجتماعي . ولكن على الرغم من كل الأضواء التي أفلحوا في إلقائها على المشكلة فقد كان كل منهم في حقيقة الامر « سجين تجربته » الخاصة ، بمعنى أن التجربة الحقلية في مجتمع معين بالذات ينتمى إلى نمط اجتماعي معين كان لها أكبر الاثر في تكوين نظرية كل منهم عن البناء الاجتماعي ، أو تكوين نظريته إليه على الاصح . وهذا أمر طبيعي ومفهوم إلى حد كبير . فإذا كان إيثانز يرتشارد مثلا يخرج الأسرة من الجماعات البنائية ولا يعتبرها جزءا في البناء الاجتماعي ، فذلك راجع بلا شك إلى نفس تجربته التي تنحصر في المجتمعات النيلية مثل النوير والأنواك^(١) من ناحية ، ومجتمعات البدو في الصحراء كما تمثل بين قبائل البدو في برقة^(٢) من الناحية الأخرى . ففي كل هذه المجتمعات تلعب الأسرة دورا ثانويا فقط في التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بينما نجد أن أصغر وحدة بنائية تقوم على أساس القرابة هي ما يسميه إيثانز يرتشارد بالبلدة الصغرى *minimal lineage* ، وهي تتألف من الأقارب العاصيين الذين يردون

Evans-Pritchard, K.E., *The Political System of the Anuak* (١) of the Anglo-Egyptian Sudan , 1940 , " Further Observations on the Political System of the Anuak " , *Sudan Notes and Records* , 1947.

Id, *The Sanusi of Cyrenaica* , O. U. P. London 1949 (٢) and 1954.

نسبهم إلى جد واحد مشترك يرجع إلى أربعة أجيال سابقة . فهذه الوحدة القرابية العاصبة agnatic (أى التى تقوم على أساس القرابة فى خط الذكور) ترتبط فى الوقت نفسه بأقليم معين بالذات ، وتؤلف وحدة اقتصادية مستقلة ، كما تتمتع بكيان سياسى متميز على ما سئرى بالتفصيل فى القسم الثانى من هذا الكتاب . وهذا المبدأ نفسه يصدق على راد كليف براون الذى حملته تجربته بين سكان جزر الاندمان وأهالى استراليا الأصليين على الاهتمام بالأسرة الصغيرة واعتبارها جزءا فى البناء الاجتماعى . فالأسرة فى كلا المجتمعين هى أساس التنظيم الاجتماعى . فالزواج عند الاندمان زواج أحادى يكفى فيه الرجل بامرأة واحدة فى الوقت نفسه ، بعكس الحال فى كثير من الشعوب المتأخرة كالنوير مثلا ، كما أن الأسرة الصغيرة تؤلف نواة الحياة الاجتماعية عند أهالى استراليا على عكس الاعتقاد الذى ظل شائعا فى كتابات علماء الاجتماع القرنينين وبخاصة دوركايم الذى كان يعتبر الرهط هو نواة الحياة الاجتماعية عندهم .

* * *

ومها يمكن من شئ ، فان مفهوم البناء الاجتماعى يتضمن وجود مبدأين أساسيين ومتكاملين : الأول هو مبدأ الاستمرار فى الزمن . ويصدق ذلك على الجماعات وعلى العلاقات الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى . فالجماعات الكبيرة التى تحتفظ لعدة أجيال بكيانها وبهيكلها العام ونظام تقسيماتها الداخلى ونمط علاقاتها بعضها ببعض تعتبر وحدات بنائية فى نظر كل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بغير استثناء ، وذلك بعكس الزمر الاجتماعية المؤقتة أو المريعة الزوال التى يتفق معظم العلماء على إخراجها من البناء

الاجتماعى . وبالمثل تعتبر العلاقات الدائمة التى تقوم بين هذه الجماعات علاقات
ثنائية وتعتبر عن مواقف بنائية ، بعكس العلاقات التى تقوم بين الأفراد والتى
يمكن وصفها بأنها علاقات اجتماعية فحسب . ومع أن رادكليف براون
يعتبر العلاقات الثنائية جزءا فى البناء الاجتماعى ، فالذى لاشك فيه هو أنه لم
يكن يقصد بذلك العلاقات العرضية ، وإنما كان يقصد على الخصوص
العلاقات التى تقوم بين أفراد الأسرة ، كالعلاقة بين الزوجين والعلاقة بين
الأب والابن ، وهى علاقات تمثل فى حقيقة الأمر أنماطا أساسية لا يمكن
إغفالها فى دراسة البناء الاجتماعى . فالعلاقة الأولى تمثل نمط العلاقة بين
الجنسين ، والعلاقة الثانية تمثل نمط العلاقة بين الجيلين المتتاليين ، وهكذا .
ودراسة العلاقات الثنائية التى تندرج تحت اصطلاح « البناء الواقعى »
عنده هى الأساس الذى تقوم عليه دراسة الأنماط السلوكية العامة المجردة
التي يسميها « الصورة البنائية » . وعلى أساس هذا الفهم يمكننا أن
نرى أن رادكليف براون يتفق فى الأساسيات مع غيره من العلماء فى نظرتهم
إلى البناء الاجتماعى .

والمبدأ الثانى هو أن العلاقات الثابتة المستمرة التى تقوم بالضرورة بين
الجماعات المتماثلة التى ينضم إليها المجتمع تتخذ شكل أنساق ونظم تلعب
دورا هاما فى الحياة الاجتماعية ، أو بقول آخر تؤدي وظيفة اجتماعية معينة كما
هو شأن علاقات القرابة والعلاقات السياسية والعلاقات الاقتصادية .
وهذا معناه أن الدراسات البنائية لا يمكن أن تقف عند حد الاهتمام بالظواهر
الاجتماعية من حيث هى كذلك ، وإنما لابد لها من أن تدرس النظم والأنساق
التي تتألف بدورها من ظواهر وعلاقات مشخصة ملموسة على ما سئى فى
الفصلين التاليين ، وكما سنبين بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

الفصل الثاني

البناء والوظيفة

كان لظهور فكرة البناء الاجتماعى وتصور المجتمع وحدة متأسكة أثره فى توجيه البحوث الأتربولوجية وبعض الدراسات الاجتماعية إلى محاولة الكشف عن تشابك النظم التى تسود فى المجتمعات المحلية ، على أساس أنه لن يمكن فهم أى نظام اجتماعى social institution فيها صحىبا إلا إذا درسته فى علاقته بالنظم الأخرى السائدة فى ذلك المجتمع المحلى بالذات ثم فى علاقته بالكل الذى يدخل فى تكوينه . ولقد ترتب على ذلك ظهور مفهوم « الوظيفة الاجتماعية social function » التى يقصدها العلماء المحدثون الدور الذى يلعبه النظام فى البناء الاجتماعى الشامل . فظهور هذا المفهوم فى مجال الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية إذن ، وبالتالى ظهور الاتجاه الوظيفى functionalism ، مما نتيجة لنظرة العلماء إلى المجتمع على أنه نسق واحد يتألف من عدد من العناصر المتفاعلة المتساندة التى يؤثر بعضها فى بعض ويعدل أحدها الأخرى . كما أن الاتجاه الوظيفى يعنى بالضرورة الاهتمام بالتصرف على مدى التشابك والتفاعل القائم بين النظم التى تؤلف حياة المجتمع ككل ، ونصيب كل نظام منها فى المحافظة على تماسك ذلك المجتمع واستمرار وحدته وكيانه .

ومع أن النزعة الوظيفية لم تظهر كاتجاه قوى واضح فى ميدان الدراسات الأنثربولوجية والاجتماعية إلا مع بداية هذا القرن ، وبخاصة بعد أن أبدى علماء الأنثربولوجيا اهتماما متزايدا بدراسة المجتمعات المحلية الصغيرة دراسة مركزة intensive تحيط بكافة مظاهر الحياة ومختلف النشاط الاجتماعى

فيها ، فالفكرة ذاتها قديمة ؛ إذ تمتد جذورها إلى التفكير الاجتماعي القديم ، كما توجد بوادرها في كتابات عدد كبير من علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن لا نعبرهم علماء وظيفيين بالمقاييس الحديثة . ففهوم الوظيفة الاجتماعية يظهر في التأملات الفلسفية عن الحياة الاجتماعية التي ظهرت في القرن الثامن عشر^(١) . كذلك كان كثير من علماء القرن التاسع عشر يذهبون إلى أنه لن يمكنهم فهم أى فكرة أو أى تصور فهما صحيحا إلا بربطه بما يوجد في المجتمع كله . وذلك على الرغم من أن هؤلاء العلماء كانوا يهتمون في المحل الأول بالبحث عن نشأة النظم الاجتماعية وأصولها الأولى بقصد تتبع المراحل التي مرت بها هذه النظم أثناء تطورها ، ورغم أنه كانت تسيطر على تفكيرهم فكرة التقدم والاطراد^(٢) . ولذا يمكن أن يقال على العموم

(١) مثال ذلك أن مونتاني Montaigne كان يفرق بين مفهوم « البناء » و « الوظيفة » وإن كان يستخدم لكلمة « liaison » وذاك في صدد كلامه عن القانون والعرف . وكان يذوق الاصطلاحين « بالبناء الذي يتكون من عدة أجزاء مختلفة قد اتصلت بعضها ببعض وارتبطت في تماسك وقوة بكل لا يمكن معه أحداث أى تغير في أحدها بدون أن يتأثر البناء كله من جراء ذلك » . وقد سبقت الإشارة إلى ما قاله مونتكيو عن بناء المجتمع والعلاقات التي تقوم بين أجزائه . انظر في ذلك إيفانز ريتشارد : « الاترولوجيا الاجتماعية » الطبعة الثانية صفحة ٨٢ .

(٢) نذكر على سبيل المثال سير هنرى مين Sir Henry Maine وبخاصة في كتابه عن « القانون القديم Ancient Law » (١٨٦١) الذي يتناول بوجه خاص التنام القديم في روما والشعوب الإندو أوروبية . وسيطر على الكتاب نوع « وظيفية واضحة ، هندساول أن يربط بين مختلف النظم وبين متلا علاقة القانون بالأخلاق والدين ، وكذلك الآثار الاجتماعية المترتبة على التشريعات القانونية » . كذلك تظهر النزعة ذاتها في كتاب باخوفن =

إن استخدام فكرة الوظيفة الاجتماعية في الدراسات الاجتماعية لم تبدأ بالمضي
المدقيق إلا منذ أوائل هذا القرن ، بحيث سيطر الاتجاه الوظيفي في آخر
الأمر على كل ميادين العلم « مما أدى إلى ظهور البيولوجيا الوظيفية
والقانون الوظيفي والاقتصاد الوظيفي وكذلك الأنثروبولوجيا الوظيفية^(١) ».

== Bachofen عن « حق الأم *Das Mutterrecht* » (١٨٦١) التي يحاول أن يبين
فيه نشأة العائلة وتطورها من الانتساب أملا إلى الأم إلى الانتساب إلى الأب وجماعته ، وربط
أثناء عملية ما يعرف الآن باسم « نظام القرابة » بالنظم والتقاليد السياسية والأسطورية .
والشيء نفسه نجده عند فوستيل دو كلانج *Fustel de Coulanges* في كتابه « المدينة
العتيقة *La Cité Antique* » (١٨٦٤) حيث يربط بين « وظائف العائلة من الناحية
القرابية والدينية والسياسية في العصور الكلاسيكية . ثم هناك أخيرا ماكليان *MacLennan*
الذي حاول في كتابه « الزواج البدائي *Primitive Marriage* » (١٨٦٥) أن
يدرس نظام الزواج الممارس أو الاشتراكي (الإكسوجامي) ليس في ضوء المواعيل
البيولوجية والسيكولوجية بل في ضوء ظاهرات اجتماعية أخرى مثل وأد البنات وعداوة
الدم والمفاهيم الطوطمية وما إلى ذلك . ويقول أيضا تيريتشارد في كتابه الذي ترجمناه
وأعترنا إليه من قبل : ان ماكليان « كان يتأيم اذل في قوة وثبات فكرة القسامة
الوظيفية بين النظم الاجتماعية واعتقاد هذه النظم بعضها على بعض . فهو يخبرنا مثلا أن
التفسير العام السكامل لأصل الزواج الاشتراكي يقتضي منا أن نبين أنه حيث يسود الزواج
الاشتراكي توجد الطوطمية ، وحيث توجد الطوطمية تنتشر عداوة الدم ، وحيث تنتشر عداوة
الدم ينشأ الالتزام الديني بأخذ الآثار ، وحيث ينشأ الالتزام الديني بأخذ الآثار يمارس عادة وأد
البنات ، وحيث يمارس وأد البنات تنبع القرابة عن طريق النساء . والإخفاق في تحقيق أي
قطعة من هذه التناقض يهدم البرهان كله » . (أيضا تيريتشارد : الأنثروبولوجيا الاجتماعية »
الترجمة العربية صفحة ٦٤ . انظر أيضا تعليقنا على هذا النص في ذيل الصفحة ناهما) .

(١) المرجع السابق : صفحته ٨٣ . انظر أيضا : *Lowie, R. ; History of Ethnological Theory ; Harrap, 1937 , pp . 41 - 2 ; 142 - 44 and 188 - 91 ,*

ولقد استخدمت كلمة وظيفة بمعاني كثيرة مختلفة مما أضفى عليها في النهاية كثيراً من الغموض . ففي الرياضيات مثلاً تشير الكلمة إلى علاقة أحتمد الميراث بمتغير آخر أو بعدد من المتغيرات الأخرى ، وهو استعمال يختلف كل الاختلاف عما نجده في الفسيولوجيا حيث يقصد بالوظيفة العلاقة المستمرة بين بناء الكائن العضوى وعملية الحياة . فالعمليات التى تحدث داخل الجسم أثناء حياته تتوقف على البناء العضوى من حيث هو بناء حى يتوقف وجوده واستمراره على العمليات التى تؤلف الحياة كلها . فوظيفة القلب مثلاً هى دفع الدم إلى كل أجزاء الجسم ، فإذا توقف القلب عن أداء وظيفته توقفت عملية الحياة كما توقف البناء الحى عن الوجود . فكأن « العملية » تتوقف إذن على البناء مثلاً يتوقف استمرار البناء على « العملية » ^(١) .

(١) Kismet , Dorothy ; *Function, Purpose and Powers*, Mac Millan, London 1958, p. 42 ; Radcliffe- Brown, *Structure and Function* p. 21. ويذكر لنا ميرتون Merton أن كلمة وظيفة استخدمت بغضه معاني مختلفة على الأقل ، مما أدى إلى إساءة استعمالها في علم الاجتماع . هناك أولاً « الوظيفة » كما تستخدم في الحياة اليومية للإشارة إلى النشاط الاجتماعى ، كأن يقال إن فلانا لم يبارس وظيفته الاجتماعية المتأدة لئب من الأسباب . وهناك ثانياً « الوظيفة » بمعنى المهنة أو العمل من حيث أنها تسمى . لبقائم بها فرصة دائمة للدخل أو الكسب وذلك تبعاً لتعريف الذى وضعه العالم الاجتماعى الألمانى ماكس فيبر Max Weber في كتابه *Theory of Social and Economic Organization* . وتستخدم « الوظيفة » ثالثاً في العلوم السياسية ويقصد بها النشاط المرتبطة بمركز اجتماعى معين ، ويقامه فيما يتعلق بالأشخاص الذين يشغلون مركزاً أساسياً أو وظيفة سياسية معينة . وهناك رابعاً « الوظيفة » كما تستخدم في الرياضيات لكن تشير إلى أحد المتغيرات في علاقته بمتغير آخر أو أكثر . وكثيراً ما يسير عن الوظيفة بهذا المعنى يعمس عبارات تستخدم الآن في الدراسات الاجتماعية رغم عدم دقتها مثل « التآثر »

وليس من شك في أن استخدام مفهوم « الوظيفة » في دراسة المجتمع يقوم في أساسه على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية ؛ وهي مماثلة قديمة شاعت شيوعا كبيرا في القرن التاسع عشر بوجه خاص . وأصحاب هذا الاتجاه يستخدمون الكلمة للإشارة إلى العلاقات المتبادلة بين البناء الاجتماعي وعملية الحياة الاجتماعية، كما يقول رادكليف براون، الذي يعلن بصراحة بأن استخدام الكلمة بهذه الطريقة وبهذا المعنى هو أفضل استخدام لها في مجال

= الوظيفة « أو « العلاقات الوظيفية » أو « التفاعلات القسائية » . ويظهر هذا الاستخدام بمعناه الرياضي في كتابات ماثيا *Munheim* حيث يقول مثلا « لد كل حقيقة اجتماعية هي وظيفة الزمان والمكان اللذين وُجِدتَ فيها » ، بمعنى بذلك أن الاثنين مرتبطان ، أو حين يقول علماء الديموجرافيا (علم السكان) ان « نسب المواليد هي وظيفة المركز الاقتصادي » أي أنها تدل على المركز الاقتصادي . وكثيرا ما تترجم كلمة *function* كما وضعها يول *Ruler* بكلمة دالة وليس بكلمة وظيفة . والاستخدام الخامس والأخير الذي يذكره ميرتون — وهو الذي يحتل مكانا مركزيا في التحليل الوظيفي في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا — يرتبط من ناحية بالعضى الرياضي الأصلي للكلمة ، ولكنه كثيرا ما يكون مستعارا بشكل صريح من العلوم البيولوجية حيث يشير إلى « العمليات العضوية أو الحيوية من حيث أسهامها في استمرار السكان المطوي إلى وحفظ كيانه » . والواقع أن هذا الاستخدام يتفق تماما — ولكن مع بعض التعديل الطفيف — مع المعنى الذي يستخدم فيه مفهوم الوظيفة في كتابات الأنثروبولوجيين الوظيفيين من أمثال ما لينوفسكي أو تورفال *Thurnwald* . راجع في هذا كله : *Merton, P.K. ; Social Theory and Social Structure ; The Free Press , Illinois , 1957 , PP- 20- 22.* (ويمكن لقارئنا أيضا أن يرجع إلى صحتاب « علم الاجتماع » للدكتور محمد عاطف غيث — دار المعارف بالاسكندرية ١٩٦٣ ، صفحات ٩٥ وما بعدها حيث يجد تلخيصا لبعض المعاني التي ذكرها ميرتون وأوردناها هنا ، كما يجد عرضا لآراء بعض الكتاب الآخرين ممن لا نرى ضرورة للإشارة إليهم في هذا الكتاب) .

علم الاجتماع المقارن (١). ومع أن المائلة بين المجتمع والكائن العضوى أصبحت تعتبر فى نظر كثير من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين، وبخاصة المشتغلين منهم بتاريخ العلم، من مخلفات الماضى وبذلك لم يعد ينظر إليها بكثير من الاحترام أو التقدير (وربما كان ذلك راجعا إلى الموقف الذى كان يتخذه بعض العلماء الأوائل من أمثال هربوت سبنسر الذى كان يهتم على ما يبدو بتوكيد هذه المائلة وإظهارها بشق الطرق أكثر من اهتمامه باتخاذها أساسا يستمد منه بعض الفروض التى تحتاج إلى البرهنة) ، ومع أن معظم الكتاب المحدثين أيضا يحاولون بجددم اجتنب هذه المائلة ويخرجون أشد التحرج من الالتجاء إليها أو إبرازها بهرطقة ، فالواقع أن كثيرا جدا من الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية لا يزال يعتمد عليها لدرجة أنه يمكن القول إنه حينما ظهرت كلمة «البناء» أو «الوظيفة» كان ذلك دليلا كافيا على وجود فكرة المائلة فى ذهن الكاتب (٢). وتقوم المائلة فى أساسها على تصور الكائن العضوى - وكذلك المجتمع - كلا يتألف من وحدات تتجمع وترتبط بعضها ببعض فى شكل بناء متناسك وتقوم كل وحدة منها بمناشط لها وظائف محددة. فأما الوحدات فى الكائن العضوى البيولوجى فهى الخلايا التى ترتبط بعضها ببعض مؤلفة «بناء» متكاملة (الجسم) ، ويصدر عنها مظاهر سلوكية مختلفة يمكن ملاحظتها (المناشط) ويسهم كل منها بتصيب معين فى حفظ كيان هذا البناء «الوظيفة» . وأما الكائن العضوى الاجتماعى فيتألف بالمثل من وحدات

Radcliffe - Brown, *op. cit.* p. 12 & p. 178.

(١)

Rex, J. : *Key Problems of the Sociological Theory* Routledge (٢)

& Kegan Paul, London 1961, P. 62 ,

هم الأفراد الذين يدخلون في علاقات متبادلة فيؤثرون البناء الاجتماعي ، ويصرفون في حياتهم اليومية بطريقة معينة (النشاط الاجتماعي) التي يسهم كل منها أيضا بتصيب معين في حفظ البناء الاجتماعي (الوظيفة الاجتماعية) . أو في حفظ العلاقة بين تأثير النشاط وحاجات البناء الاجتماعي (١) .

(١)

ومع أن مفهوم الوظيفة ظهر منذ وقت طويل في الكتابات الاجتماعية فإن معالجة إميل دوركايم Emile Durkheim للفكرة في كتابه عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع» (١٨٩٥) (٢) تعتبر أول محاولة منهجية لدراسة الوظيفة بطريقة علمية دقيقة . ولقد اعتنق دوركايم في أوائل حياته العملية النظرية « العضوية » عن المجتمع نتيجة لاتصاله بكتابات هيربرت سبنسر واسبناس Espinas الذين كانا ينظران إلى المجتمع كنوع من «الكل العضوي الحي» . ويذهب رادكليف براون إلى أن دوركايم هو أول من قام بصياغة منهجية لهذه الماثلة بين المجتمع والحياة العضوية ، وأنه أقام نظريته على أساس «الوظيفية» . فكما أن الحياة الكائن العضوي تنمى عن التعبير الوظيفي للبناء العضوي ، كذلك الحياة الاجتماعية هي التعبير الوظيفي للبناء الاجتماعي . والواقع أن نفس المصطلحات التي يستخدمها دوركايم في تحليله للحياة الاجتماعية

Ibid., p. 63.

(١)

Durkheim, E.: *Les Règles de la Méthode Sociologique*, P.U.F. (٧)

(١٩٤٧) . والكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ الدكتور محمود قاسم وراجعا الأستاذ الدكتور السيد محمد محمود (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠) . والإشارة هنا في معظم الأحوال إلى الأصل الفرنسي (الطبعة المأثرة ١٩١٧) .

تكشف بوضوح عن وجهة نظره . فهو يستخدم في كتاباته كثيرا من مصطلحات الفسيولوجيا والبيولوجيا مثل «الجسم الاجتماعي» و«المخ الاجتماعي» و«البروتيازيم الاجتماعي» . بل وأيضا «الجهاز الحفي الشوكي للكائن العضوي الاجتماعي» في كلامه عن البناء والوظيفة . ولقد كان دور كايم يرى منذ البداية أن المجتمع من حيث هو كائن عضوي حي له «حقيقة» متأيزة بذاتها وأنه شيء أكثر من مجرد مجموع أعضائه ، وأن الظواهر الاجتماعية بذلك ظواهر فريدة تختلف كل الاختلاف عن الظواهر البيولوجية أو السيكولوجية رغم ما بينها كلها من صلة . ومن هنا كان دور كايم يرفض بشدة إمكان تفسير هذه الظواهر الاجتماعية في ضوء علم النفس أو غيره من العلوم ويصر على ضرورة تفسيرها على المستوى الاجتماعي الخالص ، وأن ذلك لن يتيسر إلا بتبيين العلاقات بين هذه الظواهر الاجتماعية . وهذا في الحقيقة هو ما يؤلف جوهر الوظيفة الاجتماعية^(١) .

ولقد عرف دور كايم وظيفة النظام الاجتماعي بأنه التناظر بين هذا النظام وحاجيات الكائن العضوي الاجتماعي . ولكنه يلاحظ في الوقت نفسه أن عددا كبيرا من علماء الاجتماع كانوا يخلطون بين وظيفة الظواهر الاجتماعية

(١) وقد ترتب على ذلك أن اكتسب دور كايم بحق لقب « أبي النزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية » وهو لقب يجب بمنى الكتاب الأمريكيين أن يستحوه للأنثروبولوجي الأمريكي فرانز بوارس Franz Boas على أساس أنه كان أبا علم الاجتماع على دور كايم في استخدام المنهج الوظيفي . ولكن الخواص أن بوارس لم يبالغ مشكلة الوظيفة مما لجة نظرية بنفسه السبق والتميم اللذين تجدهما عند دور كايم ، ولذا كان أنتم المنهج الوطني في دراسته الحثية . أنظر في ذلك :

Kardiner, A. & Preble, E., *They Studied Man*, Mentor Books, 1963, p. 102 ; Lowie . *op. cit.*, pp. 142 - 44 .

والغاية التي تهدف إليها ، ويتكلمون كما لو كانت هذه الظواهر لم توجد إلا لتحقيق تلك الغاية ، وأنه ليس ثمة سبب لقيامها إلا شعور الناس بالخدمات التي وجدت من أجلها . فتفسير الظاهرة الاجتماعية إذن معناه في نظر هؤلاء العلماء تحديد هذه الخدمات وإبراز النواحي التي تشعبها في الحياة الاجتماعية . وقد وقف أوجست كونت Auguste Comte وهربرت سبنسر هذا الموقف ، فكان كونت يرد قدرة الجنس البشري على التقدم بإطراد إلى نزعة الإنسان الأساسية إلى تحسين مركزه من كل النواحي ، بينما كان سبنسر يردّها إلى الحاجة لتحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة . وعلى هذا الأساس أرجع نشأة المجتمع إلى القوائد والمزايا التي يجنيها الناس من التعاون ، كما فسر ظهور نظام الحكومة بالفايدة التي تعود على المجتمع من الإشراف على التعاون العسكري ، كما برر التغيرات التي مرت بها العائلة بالحاجة المتزايدة إلى التقريب بين رغبات واهتمامات ومصالح الآباء والأبناء والمجتمع والتوفيق بينها بقدر الإمكان ^(١)

يبد أن دور كايم يلاحظ أن هذه النظرة تخلط بين شيئين مختلفين هما نشأة الظاهرة وفائدتها . فمعرفة فائدة *utilité* ظاهرة من الظواهر لا تؤدي بالضرورة إلى تفسير نشأتها أو وجودها على ما هي عليه . وذلك لأن المجالات التي تستخدم فيها الظاهرة قد تبين لنا خصائصها وبميزاتها الذاتية ولكنها لا تعتبر مع ذلك سببا في وجودها ، كما أن حاجتنا إلى أشياء معينة

(١) انظر في ذلك Spencer, II, *Principles of Sociology*, II.

549-82, Barnes, H. E. (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*, pp. 122-23.

بالذات لا يمكن أن تكون سببا في نشأتها من عدم ، بل إن هناك أسبابا
وعلا من نوع آخر هي التي تؤدي إلى هذه النشأة وذلك الوجود . أضف
إلى ذلك أن بعض الظواهر الاجتماعية قد توجد بالفعل دون أن تحقق غاية
معينة ، إما لأنها لم تكن موجهة على الإطلاق لتحقيق أية غاية حيوية ،
وإما لأنها فقدت فائدتها ولكنها استمرت في الوجود رغم ذلك بحكم العادة
واتخذت شكل البقايا أو المخلفات والرواسب الاجتماعية . وعلاوة على ذلك ،
فكثيراً ما تغير الظاهرة الاجتماعية أو النظام الاجتماعي وظيفته دون أن يترتب
على ذلك أى تغيير في طبيعته . فالمعتقدات المسيحية مثلاً لم تتغير منذ ظهور الدين
المسيحي ، ومع ذلك فإن الدور الذى تلعبه في المجتمع الأوروبى الحديث ليس
هو بالضبط الدور الذى كانت تلعبه في مجتمعات العصور الوسطى . ولقد
كان حلف اليمين فى الماضى وسيلة من الوسائل القانونية التى تلجأ إليها المحاكم
لاختبار صدق الشاهد ، ولكنه أصبح الآن مجرد مسألة شكلية بالنسبة للشهادة
ذاتها . وكل هذا معناه أن العضو - سواء فى المجتمع أو فى الكائن البيولوجى -
يوجد أصلاً مستقلاً عن وظيفته ، وأنه قد يظل محتفظاً بشكله فى الوقت
الذى يحقق غايات مختلفة ، أى أن الأسباب التى تؤدي إلى وجوده أمر
مستقل كل الاستقلال عن الغايات التى يهدف إليها^(١) . وبذلك يمكن القول

Ibid , pp. 89-91; *Id* , "La Prohibition de L'inceste et ses (١)

Origines " , *L'Année Sociologique* , 1, 1896-7 , P. 55

وتعتبر مشكلة الرواسب أو المخلفات والبقايا من أهم الموضوعات التى تالها علماء الاجتماع
والأنثروبولوجيا فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، ولعل أهمهم جميعاً العالم البريطانى تاييلور
الذى خصص لهذا الموضوع جانباً كبيراً من كتابه الضخم عن الثقافات البدائية *Primitive Culture* . وقد ضرب تاييلور لذلك أمثلة كثيرة ، ويقصد تاييلور بالبقايا والرواسب تلك =

إنهما تكن الغاية من الظواهر أو التنظيمات الاجتماعية فإن ظهورها يرجع إلى علل فاعلة ، وإن كان هذا لا ينفي أن للميول والحاجات والرغبات دخلا كبيرا في التطور الاجتماعي . فالواقع أن هذه الحاجات والرغبات قد تلعب دورا هاما في دفع هذا التطور أو تعويقه ، ولكنها لا تستطيع أن تخلق شيئا من العدم على ما ذكرنا . ويمثل هذا بشكل واضح في ظاهرة تقسيم العمل التي خصص لها دور كايم أحد كتبه المهمة^(١) . فمن المسلم به أن تقسيم العمل يزداد بتقدم المجتمع وتقدمه كي يتمكن المرء من أن يحتفظ بكيانه ووجوده وسط الظروف الجديدة . وكان هناك من العلماء قبل دور كايم من يلسب هذه الظاهرة إلى « غريزة حب البقاء » ، ولكن دور كايم بين لنا بوضوح أن الغريزة وحدها لا تكفي لتفسير التخصص المعنى حتى في أبسط أشكاله ، وأنه لا يمكن أن يكون لها أثر فعال في ذلك إلا إذا توفرت فعلا الشروط اللازمة لتقسيم العمل والتخصص ، تلك الشروط التي تتمثل بنوع خاص في ازدياد التفاضل الاجتماعي بين الناس . بل إن دور كايم يذهب إلى حد القول بضرورة وجود تقسيم فعلي للعمل في المجتمع حتى يستطيع الناس أن يدركوا فائدته ويشعروا بالحاجة إليه . فالتفاضل

العمليات الذهنية والأفكار والمادات وأنماط السلوك والمعتقدات القديمة التي كانت سائدة في المجتمع في وقت من الأوقات والتي لا يزال المجتمع يحافظ عليها ويتسك بها بعد أن انتقل من حالته القديمة إلى حالة جديدة فيها ظروف أخرى متأخرة كل التأخر للظروف الأولى التي أدت في الأصل إلى ظهور تلك الأفكار والمادات والمعتقدات . أنظر كتابنا « تطور » صفحة ٦٧ .

Durkheim : *De la Division du Travail Social , Etude Sur* (١)

L'organisation des Sociétés Supérieures , 1893 .

الاجتماعى إذن هو العامل الأساسى - إن لم يكن العامل الوحيد- الذى يؤدى إلى تقسيم العمل والتخصص الذى يتطلب بالضرورة اختلاف الأفراد في الميول والامتدادات. فازدياد المنافسة من أجل الحياة نتيجة لتركز المجتمعات هو الذى يجعل الأمور صعبة أمام الأفراد الذين لم يتخصصوا في مهنة معينة بالذات . ومن هذه الناحية فقط يمكن القول إن غريزة حب البقاء لها أثر في توجيه الناس نحو التخصص ونحو تقسيم العمل (١) .

ولا يعتقد دور كايم أن هناك غايات يمكن أن تفرض نفسها بالضرورة على الناس جميعا حتى في الأحوال التي تتشابه فيها الظروف والملابسات . ففي الوسط الاجتماعى الواحد يكتف كل فرد نفسه - أو يعدل من ذلك الوسط - بحسب أهوائه ومزاجه ورغباته الخاصة ، ويتبع في ذلك طريقا خاصا به بحيث يتواءم في النهاية مع ذلك الوسط الذى يعيش فيه . ولكن لو ذهبنا إلى القول بالمثل بأن التطور التاريخى لم يوجد إلا لكى يحقق بعض الغايات التي يشعر بها الناس شعورا غامضا أو واضحا، لوجب إذن أن تصخذ الظواهر الاجتماعية أشكالا وصورا متعددة ومختلفة إلى أبعد حدود الاختلاف، بحيث يصبح من المستحيل عقد المقارنات. ولكن الواقع يدلنا على أن العكس هو الصحيح . فهناك نوع من الاطراد والرتابة في حدوث الظواهر حين تتشابه الظروف . ويظهر هذا التشابه حتى في التفاصيل الدقيقة الصغيرة . ففي بعض نظم الزواج التي تمارس فيها بعض الطقوس أو المراسيم الرمزية مثل عادة « خطف المروس » فإن هذه الطقوس ذاتها تظهر بكل دقاتها في

(١) Id , *Règles* , op. cit. pp. 92-3 (أنظر الترجمة العربية صفحات

كل الحالات التي يرتبط فيها وجود طراز معين من العائلة بتنظيم سياسى معين بالذات . والشئ نفسه يصدق حتى فى بعض الظواهر الغريبة مثل الكوثاد couvade (١) أو الزواج الليثيرانى Iévirui (٢) التي توجد بين عدد من الشعوب المتباعدة ، فهي تتلائم فى الوجود مع حالة اجتماعية معينة بالذات . ونعمة أمثلة كثيرة تؤيد مايقوله دوركايم ، وكلها تدل على أنه لا يمكن تفسير انتشار هذه الصورة الجمعية بالعلل الفسائية . « وعلى ذلك فإذا أردنا تفسير ظاهرة اجتماعية ما فلا بد من أن نبحث عن علتها الفاعلة التي أوجدتها وعن الوظيفة التي تؤديها (٣) » .

ومن هنا كان دوركايم يفضل استخدام كلمة « وظيفة fonction » أو « هدف but » ، لأن الظواهر الاجتماعية لا توجد فى الأصل لتحقيق أية نتائج مفيدة . ومن هنا أيضا كان دوركايم يرى أن غاية البحث الاجتماعى هي أن نتبين إذا كان ثمة علاقة بين الظاهرة والحاجات العامة للكائن الاجتماعى على ما ذكرنا من قبل ، وأن نعرف أيضا طبيعة هذا التناذر دون أن نهتم بما إذا كانت هذه العلاقة قد وجدت عمداً أو عن غير قصد ، لأن كل ما يتعلق بمسألة

(١) الكوثاد نظام قائم عند كثير من الشعوب البدائية يقضى على الأب أن يقوم ، و حالة ولادة طفل جديد له ، بتشيل دور الولادة بدلا من الأم ، كما ينضم بعد الولادة لسلك الطقوس والممارسات التي تخص لها الأم الواحدة عادة ، مثل فترة التماس وما إليها . وقد درس باخوفن هذا النظام فى كتابه عن « حق الأم Mutterrecht » وبين مدى انتشاره فى المجتمعات الأبوية . راجع كتابنا عن « تايلور » ، صفحة ٧٨ .

(٢) المقصود بالزواج الليثيرانى زواج الرجل من أرملة أخيه .

« المقصد » أو « الغاية » أمور ذاتية تحت ويغلب عليها الجانب الشخصى ، ولذا كان من الصعب معالجتها بطريقة علمية سليمة (١) . ومع ذلك فكثيراً ما يخلط دور كايم فى كتاباته بين « الوظيفة » و « الفائدة » . فهو يقول مثلاً : « إن وظيفة أى ظاهرة اجتماعية لا يمكن إلا أن تكون اجتماعية ، بمعنى أنها تنحصر فى تحقيق بعض النتائج المفيدة اجتماعياً . . . ولذا كان يتعين علينا أن نبحث دائماً عن وظيفة الظاهرة الاجتماعية فى الصلة التى تربطها بأحدى الغايات الاجتماعية (٢) » .

ويمكن أن نعرض هنا بالتفصيل لأحد كتب دور كايم الرئيسية التى

(١) وبناء على ذلك يرى دور كايم ضرورة الفصل بين اثنين من المذكلات : الأول متصل بالأسباب والثانية متصل بالوظائف ، وأنه ينبغى البدء بدراسة مشكلة الأسباب لأنها أشد ارتباطاً بالظواهر نفسها من ناحية ، ولأنه من الطبع أن يحاول المرء مرة سبب وجود الظاهرة قبل أن يشرع فى تقييم النتائج التى تترتب على وجودها من الناحية الأخرى . يضاف إلى ذلك أن حل مشكلة الأسباب يساعد الباحث فى كثير من الأحيان على حل مشكلة الوظيفة وفهمها . وعلى أية حال فالعلاقة بين السبب والوظيفة (أو النتيجة كما يسميها دور كايم أحياناً) علاقة وثيقة ومتبادلة ، على أساس أنه ليس من الممكن أن توجد نتيجة بدون سببها كما أن السبب نفسه يحتاج إلى نتيجة . فالنتيجة تستمد قوتها لأن من السبب ولكنها ترد إليه بعد النسوة حين يحتاج الأمر لذلك ، كما أن اختفاء النتيجة يؤثر بالضرورة فى السبب نفسه . ويظهر هذا بشكل واضح فى رد الفعل الاجتماعى الذى يتبع فى حالة وقوع جريمة من الجرائم ، والذى يتخذ شكل العقاب . فرد الفعل يرجع إلى شدة الاتصالات والمواطف الاجتماعية التى تتأذى لوقوع الجريمة . ومن هنا كان للعقاب وظيفته الهامة وهى العمل على المحافظة على مستوى حدة هذه المواطف التى تقوى بشدة لأن لم توجد العقوبة على المستوى . أنظر كتاب دور كايم *Regles., op. cit., pp. 95 sqq*

Ibid., P. 92 ; Kardiner and Prohle, op. cit., pp. 102-3 (٢)

عالج فيها مشكلة معينة بالذات حتى تعرف على الطريقة التي يطبق بها آراءه وأفكاره النظرية عن الوظيفة الاجتماعية ، وتبين إلى أي حد تنمكس هذه النظريات في دراساته بصورة عملية . والكتاب الذي نختاره لذلك هو دراسته عن الانتحار (١) . والواقع أن اهتمام دور كايم بدراسة مشكلة الانتحار ترجع إلى عهد انشغاله بصحيف رسلته للدكتوراه (التي ظهرت فيها بعد في شكل كتابه المشهور عن «تقسيم العمل الاجتماعي») حيث يلاحظ أن معدل الانتحار ازداد في أوروبا في القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك الحين وهو يفكر جديا في دراسة هذه الظاهرة دراسة مركزة تعتمد على الملاحظة المباشرة وعلى الاحتمائيات ، حتى أتيح له تنفيذ ذلك في كتاب «الانتحار» . ومن هنا كان الكتاب يحتل مركزا فريدا في مؤلفات دور كايم . فمع أن آخر كتبه وأكثرها نضجا وعمقا هو كتاب «الصور الأولية للحياة الدينية» (٢) ، إلا أن هذا الكتاب يعتمد كلية على الكتب والدراسات الكثيرة التي تناولت هذا الموضوع وأتيح لدور كايم الاطلاع عليها ، ولم يبق في أساسه على الدراسة الحقلية المباشرة كما هو شأن «الانتحار» . وعلى الرغم من انقضاء ما يقرب من سبعين سنة على ظهور الكتاب لأول مرة ، وعلى الرغم من أن وسائل البحث العلمي لم تكن تطورت بعد في ذلك الحين ، فلا يزال للكتاب أهمية بالغة في ميدان علم الاجتماع وعلى الخصوص في مجال دراسة ظاهرة الانتحار ، كما لا يزال يوجه الدراسات الحديثة التي تتناول هذا الموضوع . وليس من شك في أن الكتاب يبين إلى حد كبير المبادئ الأساسية للتفسير الاجتماعي التي كان دور كايم قد وضعها من قبل في كتابه عن «قواعد المنهج في علم

Durkheim , *Le Suicide , Etude de Sociologie*, 1897. (١)

Id : *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*; Le (٢)

Système Tolemique en Australie , (P.U.F , 3e édition) .

الاجتماع) (النسب الخامس) ، كما أنه يعكس بصورة واضحة نظرة دور كايم إلى المجتمع ككل متماسك وأنه شيء أكبر من مجموع أجزائه المكونة . ولقد حاول دور كايم في القصول الأولى من كتابه أن يدحض الفكرة السائدة لدى كثير من الكتاب والعلماء من أن الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد ، وأنه يمكن لذلك تفسيرها في ضوء علم النفس وبالإشارة إلى الحالات النفسية التي يمر بها الفرد ، أو في ضوء ما يسميه « بالعوامل فوق الاجتماعية » مثل الخصائص السلالية أو الوراثية ، أو ردها إلى العوامل والظواهر الكونية كالحرارة والمناخ على العموم ، أو إرجاعها إلى عامل المحاكاة والتقليد الذي كان ينادى به العالم الفرنسي جابريل تارد Gabriel Tard و أتباعه . فالانتحار في رأى دور كايم ظاهرة فريدة متميزة بذاتها sui generis ، شأنها في ذلك شأن غيرها من الظواهر الاجتماعية ويجب لذلك أن تعالج على هذا الأساس . والواقع أن من الصبر تفسير هذه الظاهرة . الإشارة إلى الصور والأشكال الفردية التي تتخذها . ولما كانت معدلات الانتحار في أى مجتمع تعتبر من أيقضا عند دور كايم ظاهرة متميزة بذاتها ، كان من الطبيعي أن يفسرها عن طريق ربطها بالعوامل والظروف الاجتماعية الأخرى التي تلازمها في الوقوع . ومن هنا كنا نجد دور كايم يعالج كثيرا من الظواهر والنظم الاجتماعية مثل الدين والزواج والعائلة والطلاق والظروف الاقتصادية والمهن المختلفة والتعليم والقانون وغيرها لكي يبين علاقتها بالانتحار في المجتمع . فكانه إذن يدرس هذه الظاهرة بالإشارة إلى البناء الاجتماعي الكلي ووظائفه المتشعبة ، على ما يقول جورج ميسون (١) .

Simpson , G. , "Introduction" to Durkheim's *Swicide*, (١)
(English Translation) , Routledge and Kegan Paul , 1952, p. 13.

ولقد تمكن دور كايم من تحليله لهذه النظم ، وبخاصة العلاقات الدينية والزواج والعائلة والنظم السياسية ، من أن يميز بين ثلاثة أنواع من العوامل التي تؤدي إلى الانتصار ، وبالتالي بين ثلاثة أنواع أو أنماط من الانتصار وهي : الأثاني والابتاري والانتصار الناشئ عن الانحراف عن المعايير الثابتة أو الخروج عليها . وخصص لتحليل هذه الأنماط الثلاثة القسم الثاني من كتابه . وكان الأساس الذي أقام عليه هذا التمييز بين الأنماط الثلاثة هو مدى ما تتمتع به الزمرة الاجتماعية من تماسك وتضامن وتكامل . فكلما زاد التضامن الاجتماعي في أي زمرة اجتماعية انخفض معدل الانتصار - كما هو الشأن في المجتمعات البدائية - والعكس بالعكس . وعلى ذلك فإن النمط الأثاني من الانتصار ينشأ نتيجة لانعدام تكامل الفرد في المجتمع الذي ينتمي إليه . ويمثل ذلك بشكل واضح في الحالات التي يكون التوكيد فيها على قيمة الفرد كفرد ، بحيث يصل الأمر ببعض الأفراد إلى أن يحدوا أنفسهم عاجزين عن الاستجابة أو الخضوع لأية سلطة غير السلطة الصادرة منهم هم أنفسهم ، مما يؤدي بهم في النهاية إلى انعزالهم عن المجتمع وفقدانهم لتأييد الجماعة التي يعيشون فيها ، وبالتالي استحالة الحياة في هذه الجماعة ، وهذا يدفعهم إلى الانتصار . ويعطينا دور كايم إحصائيات كثيرة يستمدّها من التكامل في الحياة السياسية والدينية والعائلية يدعم بها تحليله . فبين لنا مثلاً أن معدل الانتصار له علاقة قوية بمرکز العائلة : فمعدل الانتصار بين المتزوجين أقل منه بين العزاب ، وبين المتزوجين ذوى الأطفال أقل منه بين من لم يتنجبوا ، بينما يصل المعدل إلى أقل نسبة بين الأشخاص المتزوجين الذي يقولون عائلات كبيرة . وفيما يتعلق بالدين يبين لنا أن الانتصار بين « المفكرين الأحرار » يصل إلى أعلى نسبة ، وبلى ذلك الانتصار بين الليروتسنت ثم بين الكاثوليك ، وأن أقل

نسبة هي تلك التي بين اليهود ، وذلك على أساس أنه كلما زادت قوة السلطة في الجماعات الدينية انخفض معدل الانتخاب . كذلك يلاحظ دور كايم أنه فيما يتعلق بالجماعات السياسية - سواء أكان المقصود بالجماعة السياسية المجتمع المحلي أو المجتمع القومي ككل - تنخفض نسبة الانتخاب أثناء مرور هذه الجماعة بأحدى الأزمات، لأن المجتمع يشعر حينئذ بقدر أكبر من التكامل ومن التضامن ، كما أن الفرد يشارك في الحياة الاجتماعية مشاركة فعالة أثناء ذلك مما يقلل أو يضعف من أفعاليته ويزيد بالتالي رغبته في الحياة . ومن الطريف أن نلاحظ أن دور كايم في معرض كلامه عن أثر التضامن العائلي في الانتخاب يؤكد أنه ليس ثمة علاقة بين الانتخاب وشخصية الزوجين ، أو بقول آخر فانه لا يعتبر خصائص الزوجين مسألة لها أهميتها في الانتخاب . وإنما المهم في ذلك هو نفس بناء العائلة والدور الذي يلعبها أعضاء العائلة في البناء . ولكن حيث يزيد إشراف المجتمع - كما يتمثل في قوة التقاليد والعرف - على حياة الفرد يصبح الانتخاب من النمط الإيثاري أو النمط الفيري ، بمعنى أنه يحدث نتيجة لرغبة الفرد في أن يضحي بحياته خضوعاً لبعض الأوامر والتقاليد المسيطرة في المجتمع ، سواء أكانت هذه الأوامر مستمدة من التعاليم الدينية أو من المذاهب السياسية . ويرتبط هذا النمط في العادة بفكرة التضامن الآلي *solidarité mécanique* التي يقوم على أساسها المجتمعات الصغيرة التي لم تبلغ درجة عالية من التعقد ومن التفاضل ، والتي لا يتمتع فيها الفرد بشخصية مستقلة أو بكيان متميز منفصل عن الجماعة التي ينتمي إليها والتي يستمد منها كل مقوماته . ففي هذه المجتمعات (وأفضل مثل لها هو المجتمع القبلي الذي

يقوم على فكرة العصبية) تكون حياة الفرد - من حيث هو فرد - قليلة الأهمية بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره من الناس على السواء ، ولذا فكثيرا ما يقدم الفرد على الأعمال الانتحارية حين يخضع لضغط الجماعة عليه. وكل هذا معناه أن الانتحار في النمط الاناني يظهر نتيجة لقلة اندماج الفرد وتكامله مع المجتمع ، بينما يظهر النمط الإيثاري أو الغيرى نتيجة لاندماج الفرد في الجماعة وتكامله معها أكثر من اللازم. أما النمط الثالث من أنماط الانتحار عند دور كايم فإنه يظهر نتيجة لإخفاق الفرد في أن يتوافق مع المجتمع، أو على الأصح حين يختل التوافق التقليدى بين الفرد والمجتمع نتيجة لظهور ظروف جديدة طارئة، بحيث يصعب على المجتمع تهيئة الفرد لملاقاتها والتجاوب معها. ويمثل ذلك في الحالات التى يحقق فيها الفرد نجاحا كبيرا مفاجئا لم يكن يتوقعه، وأحين تنزل به نازلة شديدة تعصف به. فكثيرا ما يتنحصر الشخص مثلا حين تهبط عليه ثروة كبيرة فيعجز عن أن يلائم نفسه مع الظروف الجديدة. ويدخل في ذلك أيضا انتحار المطلقين من الرجال بعد طلاقهم ، نظراً لأن الرجل في رأى دور كايم هو الذى يفيد من الزواج باعتباره عاملا من عوامل التوافق مع المجتمع أكثر مما تفيد المرأة. ففى مثل هذه الأحوال يجد الفرد نفسه وقد انهدمت من حوله المعايير التى كانت تنظم سلوكه وعلاقاته بالناس والمجتمع ، وبذلك يضعف « الضمير الجمعى » conscience collective ويتحرر الفرد من الضغط والتقيود الاجتماعية التى توجهه ، وبذلك يتخطى تصرفاته ولا يجد للحياة معنى .

والمهم من هذا كله هو أن دور كايم يذهب إلى أن الانتحار لا يرتبط بالظواهر السيكولوجية أو البيولوجية أو الكونية ، وإنما هو يرتبط ارتباطا

وثيقا بالظواهر الاجتماعية كالعائلة والزواج والروابط السياسية والظروف الاقتصادية والجماعات الدينية وما إليها . وقد استند في ذلك إلى الإحصائيات والأرقام . ومما يؤكد ذلك أن نمط الانتصار الإبتارى أو القبرى أخذ في الزوال والاختفاء ، بحسب ما تشير إليه الإحصائيات أيضا ، بينما يزداد النطآن الآخران ، وذلك بسبب التغيرات التى تطرأ على نظم العائلة والزواج والدين والسياسة والاقتصاد نتيجة لتقدم المجتمع . فلم تعد هذه النظم التى كانت تعطى للمجتمع : اسك وتضامنه تشجع حاجات الفرد الآن . فالدولة ، رغم ازدياد اهتمامها بالفرد ، لانزال بعيدة عنه جدا ولا يمكنها أن تشجع حاجاته اليومية بنفس الطريقة التى كانت القليلة أو العشيرة مثلا تتبعها ، كما أن الدين أصبح يبدو فى نظر كثير من الناس متعارضا مع حرية التفكير . بل إن العائلة نفسها فقدت قدرتها على الإشراف على أعضائها وتوجيههم ، ولم يعد البناء خاضعين لسلطانها وحدها ، بل إنهم يتعرضون لكثير من التيارات والتأثيرات مما يضعف قوة ارتباطهم بعائلاتهم . فالانتصار إذن ظاهرة اجتماعية تشير إلى وجود أزمة عميقة فى المجتمع . ولكن تفهمها على هذا الوجه كان يتعين على دور كايم أن يدرسها فى علاقتها بقياس الظواهر والنظم الاجتماعية ، أى فى علاقتها بالبناء الاجتماعى ^(١) ، وهذا هو ما فعله فى واقع الامر حين درس « العلاقات بين الانتصار والظواهر الاجتماعية الأخرى » فى القسم الثالث من كتابه ، على ما سبقت الإشارة إليه .

Simpson , *op . cit* . , pp . 13 - 17 ; Kardiner & Prohle ; (١)

op . cit . , pp . 107 - 111 .

ولقد تقبل رادكليف براون بوجه عام تعريف دور كايم لوظيفة النظام الاجتماعي بأنها التناظر بينه وبين حاجات الكائن العضوي الاجتماعي، ولكنه يرى في الوقت نفسه ضرورة إدخال بعض التعديل أو التفسير على ذلك التعريف حتى يمكن إزالة ما يعترضه من غموض وما يلابسه أحيانا من التأويلات الغامضة. ولذا يقترح أن تستبدل بكلمة « حاجات *besoins* » التي يستخدمها دور كايم اصطلاح « الشروط الضرورية للوجود *necessary conditions of existence* ». فإذا لم يكن ثمة بد من استخدام كلمة « حاجات » فيجب أن يفهم منها هذا المعنى وحده. وفيقول رادكليف براون في ذلك: « ونود أن نذكر هنا... أن أية محاولة لاستخدام مفهوم الوظيفة في العلم الاجتماعي تتضمن الدعوى بأن هناك شروطا ضرورية لوجود المجتمعات البشرية مثلما توجد شروط ضرورية لوجود الكائنات العضوية الحيوانية، وأن في الإمكان اكتشاف هذه الشروط عن طريق البحث العلمي الملائم^(١) ».

ويعتبر رادكليف براون من العلماء المحدثين القلائل الذين يسمعون بصراحة ويغير مواربة بالمثالة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية لفهم « الوظيفة »^(٢). ولكنه ينصح الباحثين مع ذلك بأن يعالجوا المسألة بشيء.

Radcliffe - Brown, A. R. : "On the Concept of Function in (١)

Social Science"; *Structure and Function*, op. cit., P. 178.

(٢) ولعل أهم من يشارك في هذا الاتجاه الآن الأستاذ ليندهايت Leslie White

الأستاذ بجامعة (ميتشجان) آن آربر، وهو ينسب إلى الحركة المروية باسم البارونيه الحديثة في العلوم الاجتماعية. ولا يزال هوايت يستخدم كثيرا من الاصطلاحات التي =

من الحذر ومن الحيلة . فالكائن العضوى الحيوانى يتألف من عدد من الخلايا والسوائل الخلوية . وتترتب هذه الخلايا إحداها بالنسبة للأخرى بطريقة منتظمة لتؤلف كلا حيا متاسكا ، ويتم ارتباط هذه الوحدات بعضها ببعض بحسب نسق من العلاقات التى تؤلف البناء العضوى . فليس الكائن العضوى إذن هو البناء ، بل الأحرى أن نقول إن له بناء لأنه عبارة عن مجموعة من الوحدات المرتبة فى شكل بنائى . وعلى هذا الأساس يمكن تعريف البناء بأنه مجموعة العلاقات المنظمة التى تقوم بين الوحدات المكونة ^(١) .

ويتضح من ذلك أن راد كليف براون فى استخدامه لكلمة « الوظيفة » يعتبر حياة الكائن العضوى هى الطريقة التى يعمل بها بناؤه والتى تساعد ذلك

= وضعا هربرت سينسر والتى تأتت من الكتابات الاجتماعية والأثنولوجية الحديثة ، كما هو الحال حين يتكلم عن الظواهر الثقافية التى تتداخل وتتفاعل فيما بينها على المستوى فوق العضوى لتؤلف تركيبات وتكوينات جديدة . انظر فى ذلك كتابه *The Evolution of Culture* , Mac Graw - Hill 1950 .

(١) وعلى ذلك يكون « بناء » الخلية هو مجموعة العلاقات التى توجد بين الجزئيات المكونة ، و « بناء » القرة هو مجموع العلاقات المنظمة القائمة بين الإلكتروليتات والبروتينات ، ويحتفظ الكائن العضوى دائما ببنائه ما دام حيا على الرغم من التغيرات الجزئية التى تطرأ على أجزائه المكونة . فهو يفقد بعض الجزئيات عن طريق التنفس والإخراج كما يكتسب جزئيات أخرى عن طريق التنفس أيضا والامتصاص الغذائى . وهذا معناه أنه رغم تغير الخلايا المكونة من حين لآخر يظل الترتيب البنائى للوحدات المكونة قائما على ما هو عليه . والعملية التى تتم بها المحافظة على الاستمرار البنائى للكائن العضوى هى الحياة نفسها . ومن هنا كان راد كليف براون يعرف عملية الحياة بأنها تتألف من المناشط والأعمال التدخلية للوحدات التى تؤلف الكائن العضوى ، أى الخلايا والأعضاء التى تتحد فيها هذه الخلايا . انظر راد كليف براون ، المرجع السابق صفحة ١٧٩ .

البناء على الاحتفاظ بكيانه واستمراره في الوجود . وعلى ذلك تكون وظيفة أى جزء متكرر من عملية الحياة ، كالتنفس مثلا أو الهضم ، هى الدور الذى يؤديه هذا الجزء - أو النصيب الذى يسهم به - فى حياة الكائن العضوى ككل . كذلك يمكن القول إن الخلية أو العضو له نشاط معين ، أى أنه يؤدي وظيفة معينة . صحيح إن العادة جرت على وصف إفراز المصبرات المعدية مثلا بأنه « وظيفة » من وظائف المعدة ، « ولكننى فى ضوء الطريقة التى أستخدم بها الالفاظ هنا أفضل أن أقول إن ذلك هو نشاط للمعدة ، وأن له وظيفة معينة هى تغيير البروتينات التى يحتوى عليها الطعام إلى صورة يمكن معها امتصاص هذه البروتينات وتوزيعها عن طريق الدم إلى الأنسجة . وعلى ذلك يمكن القول إن وظيفة أى عملية فسيولوجية متكررة هى التناظر بين العملية وحاجات الكائن العضوى (أى الشروط الضرورية لوجوده) ^(١) ، وبالمثل يمكن القول فيما يتعلق بالمجتمع إن « وظيفة أى نشاط معاود ، مثل توقيع العقوبة على ارتكاب الجريمة أو ممارسة الشعائر الجنائزية ، هو الدور الذى يلعبه ذلك النشاط فى الحياة الاجتماعية ككل ، وبالتالي إسهام ذلك النشاط فى المحافظة على الاستمرار البنائى ^(٢) » . ومن كل هذا يتبين لنا أن فكرة الوظيفة عند رادكليف براون ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة البناء ، على اعتبار أن البناء هو مجموعة العلاقات المنظمة التى تقوم بين الوحدات المكونة ، وأن عملية الحياة التى تتألف من النشاط التى تقوم بها هذه الوحدات المكونة هى نفسها التى تكمل استمرار البناء خلال الزمن .

Ibid. p. 179 . (١)

Ibid. p. 180 . (٢)

يبد أن هناك نقطتين هامتين تنهدم عندها هذه المماثلة بين الكائن العضوى والمجتمع : النقطة الأولى هى أنه يمكن بسهولة ملاحظة البناء العضوى للكائن الحيوانى كئىء منفصل ومستقل إلى حد ما عن وظائفه ، بمعنى أنه يمكن تصور البناء المادى (أو المورفولوجيا) بعيدا عن وظائف الأعضاء (أو الفسيولوجيا) . وهذا أمر ميسور بالنسبة للمجتمع البشرى حيث تصعب ملاحظة البناء الاجتماعى إلا ككل أثناء تأديته لوظائفه المختلفة . صحيح إنه يمكن ملاحظة بعض ملامح البناء الاجتماعى مثل التوزيع الجغرافى للأفراد والجماعات بطريقة مباشرة ؛ ولكن معظم العلاقات الاجتماعية التى تدخل فى تكوين البناء - كعلاقة الأب بالابن وعلاقة البائع بالمشتري والحاكم بالمحكوم- لا يتسنى ملاحظتها إلا عن طريق المناشط الاجتماعية التى تعكس لنا هذه العلاقات . وهذا معناه صعوبة الفصل القاطع بين المورفولوجيا الاجتماعية والفسيولوجيا الاجتماعية . وبالتالي صعوبة تصور البناء الاجتماعى كئىء متميز وغريب تماما عن النظم الاجتماعية . والنقطة الثانية هى أن الكائن العضوى الحيوانى لا يستطيع أثناء حياته أن يغير الطراز البنائى الذى ينتمى إليه . فالخنزير لا يمكنه أن يصبح فرس بحر مثلا . وكل التغيرات التى تطرأ على الحيوان أثناء نموه منذ بدء تخلفه حتى مرحلة النضج والاكتمال ليست فى الواقع تغيرا فى الطراز ، لأن مراحل النمو كلها عبارة عن عملية واحدة متصلة كما أنها تسود النوع كله ، وذلك بعكس الحال بالنسبة للمجتمع الذى يستطيع أن يغير طرازه البنائى ، بل إنه يغيره بالقفل ، دون أن يؤثر ذلك على استمراره فى الوجود^(١)

(١) . Ibid . pp. 81 - 180 يظهر هذا بوضوح فى حالة الخنازير التى تطرأ على

والمهم في هذا كله هو أن راد كليف راون يأخذ الوظيفة الاجتماعية على أنها تعريب النشاط الاجتماعي الجزئي في النشاط الكلي الذي يؤلفه جزءه أ فيه . فوظيفة أى ظاهرة من الظواهر - أو أى عنصر من عناصر السلوك الاجتماعي - هي الدور الذي تؤديه هذه الظاهرة في الحياة الاجتماعية التي تعبر عن النسق الاجتماعي الكلي وتصدر عنه . والمقصود بالنسق الاجتماعي الكلي *total social system* هنا هو البناء الاجتماعي وكذلك كل النشاط والممارسات والعادات الاجتماعية التي يعكس البناء فيها من ناحية ، ويستمد منها وجوده وكيانه من الناحية الأخرى . وبهذا المعنى فإن النسق الاجتماعي الكلي يتمتع بنوع من الوحدة التي يسميها راد كليف راون بالوحدة الوظيفية *functional unity* . وبقول آخر ، فإن الوظيفة هي الحالة التي تعمل فيها كل أجزاء النسق الاجتماعي معا بحيث يكون بينهما درجة كافية من الانسجام والانساق أو الاطراد الداخلي بحيث تتمتع من قيام الصراعات الدائمة الخطيرة التي لا يمكن حلها أو التحكم فيها ^(١) .

== النظام الاقتصادي في المجتمعات البدائية أو التقليدية التي تعتمد على الرعي - تلاً أو الزراعة البسيطة المتنقلة ، ولكنها تدخل مرحلة التصنيع نتيجة لاكتشاف بعض المعادن بها وتنفيذ بعض مشروعات التنمية الاقتصادية . ففي مثل هذه الحالات تطرأ تغيرات جوهرية على البناء الاجتماعي كله بحيث تشمل كل النظم التقليدية دون أن تؤثر ذلك على استمرار المجتمع نفسه في الوجود .

(١) *loc . cit.* - ويقول راد كليف راون في مبحث آخر للوظيفة : «دائماً أقصد بالوظيفة الجزء الذي يلعبه هذا النظام في النسق الكلي لتكامل الاجتماعي الذي يدشن هذا النظام في تكوينه . ومين أستخدم كلمة التكامل الاجتماعي فأنتى أفترض أن وظيفة الثالثة ككل هي أنها تربط أفراد الناس في أبنية اجتماعية ثابتة الى حشد ما ، أى في انساق ثابتة من الجماعات التي تتحدد وتنظم العلاقة بين هؤلاء الأفراد أنفسهم بالآخرين =

وهذا لا يعنى أن كل ظاهرة لها بالضرورة وظيفة معينة فى الحياة الاجتماعية . وكل ما يعنيه هو أنه قد يكون للظاهرة وظيفة معينة وأن من واجب الباحث الاجتماعى البحث عنها . كذلك يترتب على تصور رادكليف براون لمفهوم الوظيفة أن الظاهرة الواحدة أو العنصر السلوكى الواحد قد يؤدى وظيفتين مختلفتين كل الاختلاف إحداها عن الأخرى فى مجتمعين مختلفين . فالتسك بالعزوية فى عهد الكنيسة الكاثوليكية الآن له وظائف تختلف كل الاختلاف عن العزوية فى عهد الكنيسة المسيحية القديمة . وهذا معناه أنه لكى نحدد أى ظاهرة اجتماعية ، ولكى نستطيع بالتالى مقارنة الظواهر الاجتماعية فى عدد من المجتمعات ، أو فى مختلف العصور ، فلن يكون أن نطرح إلى صورة أو شكل هذه الظواهر ، بل لابد من أن نأخذ وظيفتها أيضا فى الاعتبار . فاعتقاد أحد الشعوب البدائية البسيطة مثلا فى وجود كائنسمى فوق البشرى . يختلف تمام الاختلاف عن وجود مثل هذا الاعتقاد فى المجتمع التمدنى الحديث ^(١) . ولهذا النقطة بالذات أهمية خاصة فى الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية المقارنة ، لأنها تعنى فى حقيقة الأمر أنه لا يمكن مقارنة ظواهر اجتماعية مفردة بعيدا عن بقية البناء الاجتماعى كما كان يفعل علماء القرن التاسع عشر الذين كانوا يهتمون فى دراساتهم المقارنة بجمع أكبر

= وسمى القرمة لتكيف الخارجى مع البيئة الفيزيقي ، وكذلك لتكيف الداخلى بين الأفراد والمجاعات التى يتناولون فى تكوينها بحيث يصبح من الميسور قيام الحياة الاجتماعية المنتظمة . راجع مقال رادكليف براون : " The Present Position - of Anthropological Studies " in *Id ; Method in Social Anthropology*, Chicago U.P . 1958, P.62.

Structure and Function , op. cit . , p. 184. (١)

قدر ممكن من الظاهرات المتشابهة، دون أن يهتموا كثيرًا بفهم معناها ووظيفتها في البناء الاجتماعي الذي تنتمي إليه .

وترخر كتابات راد كليف براون بالأمثلة التي يحاول بها توضيح ما يقصده من قضايا وأحكامه النظرية . ويستمد هذه الأمثلة في العادة من دراساته العقلية الخاصة ، سواء في جزر الأندمان أو في جنوب إفريقيا أو بين أهالي أستراليا الأصليين . ويكفي هنا أن نستشهد بمثال واحد من هذه الأمثلة ، وهو مثال عالجه راد كليف براون في أكثر من مناسبة وفي أكثر من مقال، ونعني به النظام الطوطمي ووظيفته في المجتمع البدائي . فالنظام يشيع في عدد كبير من المجتمعات والقبائل البدائية وبخاصة في أستراليا، ويؤلف جزءًا هامًا في نسق العقائد والعادات في تلك المجتمعات، كما أنه يعكس بوضوح نمط العلاقات الشعائرية التي يوجد بها المجتمع بين الناس وبقية الكائنات من حيوان ونبات ، وكذلك قوى الطبيعة كالطر والرعد والبرق وما إليها . وهذا معناه أن موضوع الطوطمية جزء - أو مظهر - من موضوع أكبر وأشمل وأعم وهو موضوع طبيعة ووظيفة العلاقات القائمة بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه ، وميل الإنسان في بعض الأحوال إلى تقديس القوى الطبيعية التي توجد في هذا العالم ، أو تقديس أنواع وفصائل معينة من الحيوان أو النباتات . واللاحظ أن الشعوب التي يوجد فيها النظام الطوطمي تعامل أنواعا معينة بالذات من الحيوانات (وفي بعض أحيان قليلة أنواعا من النباتات أو إحدى القوى الطبيعية) بكثير من الحب والرهبة والخوف والاحترام أي التقديس . ويذهب راد كليف براون إلى أن ذلك يحدث في أغلب الأحوال - ولكن ليس في كل الأحوال - في المجتمعات الصغيرة التي تتوقف حياتها ومعاشها على ذلك النوع المعين بالذات من الحيوان أو النبات ، ومن هنا كنا نجد

كثيرا من القبائل والشعوب التي تعتمد كلية على الأبقار تقدس البقرة ،
بينما تقوم عبادة القمح عند شعوب أخرى يلعب القمح في حياتها الدور
الرئيسي وهكذا . والبدأ نفسه يصدق على تفديس الحيوانات المتوحشة
التي يحب الناس أن يتشبهوا بها ويكتسبوا بعض صفاتها وخصائصها الهامة
بالنسبة لهم في حياتهم اليومية ، كما هو الحال في القبائل التي تقدس الأسود
وتتخذها طواطم لها . فهذه القبائل تعيش في المادة على قنص الحيوان وعلى
الإغارة والحروب ضد غيرها من الجماعات ، وهو نمط من الحياة يتطلب من
الناس قوة اليأس والشجاعة والقدرة على البطش وما إليها من صفات الأسد،
وهكذا . يد أن الأمر لا يقف عند حد معرفة العلاقات التي تقوم بين الناس من
ناحية وهذه الكائنات ومظاهر الطبيعة من الناحية الأخرى ، لأن للطوطمية
وظيفة اجتماعية أخرى تتعلق ببقاء المجتمع ذاته وتنظيم العلاقات بين الناس .
فالمعروف أن جوهر الطوطمية يتركز في اعتقاد الناس أنهم يتحدرون من
ذلك الحيوان - أو النبات أو ما إلى ذلك - الذي يتخذونه طوطما لهم ، كما
أن النظام نفسه يوجد في أغلب الأحيان في المجتمعات القبلية الانقسامية حيث
تنقسم القبيلة إلى عدد من العشائر المتمايزة المستقلة التي ينقسم كل منها إلى
وحدات اجتماعية أصغر فأصغر ، بشرط أن تتمتع كل وحدة منها باستقلالها
الخاص في الجوانب الاقتصادية والسياسية ، مما قد يؤدي في آخر الأمر إلى
تفكك المجتمع كله إلا في الحالات التي يوجد فيها نظام معين بالذات يتعدى
كل الحدود الإقليمية والاقتصادية والسياسية ويسود في كل الوحدات الصغيرة
على اختلافها - مثل نظام القرابة أو نظام طبقات العمر - وبذلك يعتبر عاملا
هاما في تماسك المجتمع ككل (١) . ومن هنا كان الطوطم الذي يتحدر منه كل

(١) كما هو الحال مثلا عند النوير وفي بعض المجتمعات النيلية العامية في شرق أفريقيا

أفراد العشيرة أو بشر كون في تقديسه يعتبر أهم عوامل التماسك الاجتماعي، لأنه في الحقيقة القوة الفعالة المضادة لعوامل التفكك والانشقاق التي يحملها التنظيم الانقسامى بين ثناباه . بل الواقع أن الطوطمية لها دور أبعد من هذا بكثير؛ إذ تؤدي إلى ارتباط العشيرة الطوطمية بغيرها من العشائر القريبة التي تنتمى إلى طواطم مختلفة . فالجماعة الطوطمية وحدة إكسوجامية، بمعنى أنه يحرم على الفرد أن يتزوج من داخل عشيرته أو يتخذ لنفسه زوجة تتبع نفس طوطمه ، وإنما يتحتم عليه أن يتزوج من امرأة تتبع طوطم آخر وبالتالي تنتمى إلى عشيرة أخرى غير عشيرته، مما يترتب عليه ارتباط العشائر الطوطمية المختلفة إحداها بالأخرى بروابط المصاهرة وما يترتب على روابط المصاهرة من تشابك المصالح الاقتصادية وقيام الاحلاف السياسية بين هذه العشائر^(٢) . وواضح من هذا المثال كيف ينظر رادكليف براون إلى موضوع «الوظيفة» الاجتماعية وكيف يحاول تبيين وظيفة النظام بربطه بمختلف النظم . فهو يبين في مجال دراسته للنظام الطوطمى صلة هذا النظام بالبيئة الطبيعية التي تحيط بالمجتمع وبما فيها من حيوان ونبات وقوى كونية مختلفة وأثرها في الإنسان، ثم صلته بالتنظيم القبلى الانقسامى ، وعلاقته بنظام الزواج ، وأثره في الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية من حيث أن النظام نفسه تدور حوله أساطير وطقوس وشعائر كثيرة لا محل لتفصيل القول فيها هنا .

== وسوف نعرض لهذا النمط من التنظيم الاجتماعى في الجزء الثانى من هذا الكتاب عن «الأناس»

(٢) راجع في ذلك مثلا مقال رادكليف براون : " The Sociological

Theory of Totemism " , in *Structure and Function* , op. cit. , pp.

117 - 132 ; " The Present Position of Anthropological Studies "

op. cit. , pp. 58 - 63 .

ومما يمكن من شيء ، فالذي لا شك فيه هو أن رادكليف براون أفلح في أن يضع عدة نقاط هامة أصبحت بمثابة الأساس في كل الدراسات التالية التي تعالج مسألة الوظيفة الاجتماعية . وقد برزت هذه النقاط في الأصل نتيجة لنظرته إلى العلوم البيولوجية وإصراره على الاعتماد على المماثلة بين السكان المعضوي الاجتماعي والكائن المعضوي الحيواني رغم كل ما تعرض له هذا الاتجاه من هجوم وقد أدى به ذلك إلى أن يأخذ الوظيفة على أنها الدور الذي يلعبه الجزء في النسق الكلي . وقد نجح منذ نشر دراسته القصيرة الهامة في هذا الموضوع ^(١) في أن يفرض هذا الفهم على الدراسات الاجتماعية والاثربولوجية الحديثة .

ولقد كان رادكليف براون شديد الحرص أيضا على أن يميز بين وظيفة النظام (أو الظاهرة) والغرض purpose منه . فالتاس في العادة لا يفكرون بالدور الذي يلعبه أي نظام من نظمهم الاجتماعية في المحافظة على استمرار المجتمع ، أي أنهم لا يدركون دائما الوظيفة الاجتماعية لهذا النظام ، ولكنهم قد يرون في الوقت نفسه أنه يحقق بالفعل غرضا معينًا بالذات غالبًا ما يختلف عن الوظيفة . ويطلق رادكليف براون على ذلك اسم « الغرض الظاهر أو البادئ » ليميز بينه وبين الوظيفة أو « الغرض الحقيقي » الذي يؤلف على أية حال « العلة الأخيرة » لقيام الظاهرة . فالغرض من الشعائر الجنائزية مثلا هو - على ما يحدده الناس - إبداء الاحترام الواجب والمشاركة اللازمة نحو أهل

^(١) The Concept of Function in : رادكليف براون : "Social Science" - وقد ظهر هذا المقال في الأمل بمجلة *American Anthropologist* vol. XXXVII, 1935 كتطبيق على عاغرة العالم الأمريكي Lesser أمام الرابطة الأثروبولوجية الأمريكية American Anthropological Association ، ثم نشر المقال بعد ذلك في كتابه *Structure and Function*, op . cit ., pp. 178-187

الميت في مصابهم والاشتراك في تشييع الميت نفسه إلى مقبره الأخير . أما « وظيفة » هذه الشماثر فتختلف عن ذلك تماما ، إذ يعتبرها رادكليف براون وسيلة عامة يلجأ إليها المجتمع لكي يتغلب على « الالتزام » التي اعترضت مجرى الحياة الاجتماعية والتي نشأت بمحذوث الوفاة . فهي تيسر للمجتمع الفرصة لأن يتقبل تدريجيا الوضع الذي ظهر بعد الوفاة ويدرك أنه سوف يستمر في الوجود بدون ذلك الشخص المتوفى . أى أن الشماثر الجنائزية وقرة الحداد تساعد المجتمع على أن يتكيف مع الظروف الجديدة وتسهم بالتالى في حفظ المجتمع واستمرار الحياة الاجتماعية ^(١) . والوظيفة بهذا المعنى لا تكون في الاغلب حاضرة على الإطلاق في أذهان الناس ، لأنها كثيرا ما تكون هي

(١) يردد رادكليف براون هنا في الحقيقة آراء أحد كبار علماء الاجتماع في فرنسا وهو فان جنپ Arnold Van Gennep في نظريته المشهورة باسم « شامث المرور أو الانتقال Rites de Passage » ، ويشهد بها الطقوس والشماثر التي تمارس في حالة انتقال الفرد من مرحلة معينة في حياته الاجتماعية إلى مرحلة أخرى كالولادة والختان والزواج والوفاة . وقد وضع فان جنپ نظريته في كتاب بهذا العنوان في عام ١٩٠٨ ، وفيه يقيم هذه الشماثر ويبين أن الانتقال يتم على ثلاث خطوات . في الأولى يتفصل الفرد من الوسط القديم ومن مستواه الاجتماعي ويصاحب ذلك شامث من نوع معين تعرف باسم شامث الاتصال ، ويعبر بعدها بفترة يكون الفرد أثناءها في حالة (عابدة) لأنه لا ينتمى إلى أى مرحلة اجتماعية ولا يعرف له مركز ثابت في المجتمع كما ينضم أثناءها لبعض الطقوس الشديدة ، وتعرف هذه الحالة باسم المرحلة الهامشية . ثم تأتي المرحلة الثالثة والأخيرة وفيها يندمج الفرد في البيئة الجديدة ويستقل إلى المستوى الاجتماعي الجديد عن طريق ما يعرف باسم « شامث الاندماج » . وقد طبق فان جنپ هذه النظرية بعد ذلك على المجتمع الفرنسي في كتابه الضخم *Manuel de Folklore Français Contemporain* (أنظر الجزئين الأول والثاني بعنوان *Du Berceau à la Tombe*) , Auguste Picard, Paris 1943 et 1946.

النتيجة الغير المقصودة لشيء ما يعتقد الناس أنهم يمارسون له لسبب آخر مختلف تماماً ، بل وكثيراً ما لا تكون لديهم أية فكرة واضحة عن السبب الذي من أجله يمارسون ذلك العمل ^(١) .

ولكى نوضح ما يقصده علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع ومنهم راد كليف براون - من اختلاف « الوظيفة » عن « الغرض » الذي يحول في أذهان الناس حين يمارسون أحد الاعمال نضرب مثلاً من إحدى دراسات الأستاذ إيثانزبريتشارد ، وهو نظام عداوة الدم blood feud الذي عالج به بشيء من التفصيل في كتابه عن « النور » . ويشبه هذا النظام إلى حد كبير نظام الثأر عندنا . فهو يقتضى تضامناً وتكاتف الجماعة القبلية التي ينتمى إليها القتيل وتعاونها في طلب القصاص ، ليس فقط من القاتل نفسه بل وأيضاً من جماعته القبلية ككل . فكان « الغرض » من عداوة الدم كما يتصوره الناس هو الثأر للقتل بالقتل . أما وظيفة عداوة الدم فشئى يختلف عن ذلك تماماً ولا يمكن فهمها إلا بدراسة الدور الذي يلعبه ذلك النظام في المحافظة على « التوازن البنائي structural equilibrium » بين الأقسام المتصارعة التي تنقسم إليها القبيلة . فالمجتمع النويرى مجتمع انقسامى segmentary ، تنقسم القبيلة فيه إلى عدد من الأقسام القبلية الكبرى التي ينقسم كل منها بدوره إلى أقسام أصغر وهكذا ، بحيث يؤلف كل قسم من هذه الأقسام على اختلاف درجاتها وحدة إقليمية واقتصادية وقراية وسياسية متباينة . وهذا معناه أن المجتمع ككل لا يخضع لأى سلطة مركزية أو متدرجة موحدة . وتلتزم كل وحدة من هذه الوحدات

(١) Enniet, op. cit., P. ٨٤ وقد أقام الأستاذ ميرتون Merton تجربة

واضحة في هذا الصدد بين ما يسميه بالوظيفة الظاهرة Manifest function والوظيفة الكامنة Latent function ، وسوف نعود الى ذلك فيما بعد بالتفصيل .

بعض الالتزامات إزاء الوحدات الأخرى . وتتحدد هذه الالتزامات على أساس قوة الروابط القراية مما يؤدي إلى اندماج الأقسام القبلية معا أو انفصالها إحداها عن الأخرى تبعاً لاختلاف المواقف وما تفرضه هذه المواقف من التزامات . فالأقسام الصغيرة في إحدى العشار تتحد معا لكي تقف ككل لتصد الإغارات التي قد تنشأ عليها الجماعات القبلية الأخرى ، كما تشترك ككل أيضاً في تحمل مسؤوليات والالتزامات عداوة الدم . فالنظام إذن هو أحد العوامل التي تتحكم في ذلك الميل إلى الانشقاق أو الاندماج وتنظمه . حين يكون القاتل والقتيل من عشيرتين مختلفتين فإن كل أقسام عشيرة القاتل تندمج معا في وحدة متماسكة تقف في وجه عشيرة القاتل ككل . أما إذا كان القاتل والقتيل ينتميان إلى بدنتين في نفس العشيرة فإن الخلاف يظل محصوراً في هاتين البدنتين ، أي أن وحدة العشيرة تتفكك مؤقتاً إلى البدنات المكونة . ومن هذا يتضح لنا كيف يلعب نظام عداوة الدم دوره في المحافظة على البناء الانقسامى التقليدى للقبيلة من الزوال . فهو لا يسمح باندماج البدنات اندماجاً دائماً في وحدة متماسكة بحيث تضع شخصية البدنة تماماً ، ولكنه في الوقت نفسه لا يسمح للعشيرة بأن تنقسم وتنفرد إلى أجزاء صغيرة مستقلة تماماً إحداها عن الأخرى بحيث تضع وحدة القبيلة وينهدم بناؤها . وهذا هو ما يقصده إيثانز بريشارد حين يقول إن وظيفة عداوة الدم هي المحافظة على التوازن البنائي بين الأقسام المتصارعة ^(١) .

(١) راجع في ذلك : - Evans - Pritchard , *The Nuer* , op. cit. , Ch III ;

"The Nuer of Southern Sudan", in Fortes & Evans - Pritchard (eds) , *African Political Systems* , O. U. P. (3rd impression) 1948, pp. = 291 sqq.

ولكن على الرغم من كل ما قيل من ضرورة التفرقة بين « الوظيفة » من ناحية و « الفرض » أو « الهدف » أو « الغاية » من الناحية الأخرى ، فالواقع أن الخلط بينهما كثير وشائع في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية

== وفكرة « التوازن » فكرة قديمة بمعنى الفقه في الدراسات الاجتماعية ، وربما كان الفضل في ادخالها إلى ميدان علم الاجتماع يرجع إلى العلامة الإيطالي فيلفريدو باريتو في كتابه عن « علم الاجتماع العام » V. Pareto, *Traitato di sociologia generale* (الترجمة الإنجليزية بعنوان *The Mind and Society*, London 1935 - الجزء الرابع فقرات ٢٠٦٧ وما بعدها) ففي هذا الكتاب يعرف باريتو « التوازن » بأنه الحالة التي إذا طرأ عليها أى شىء « مصطنع » ترتب عليها ظهور رد فعل سريع من شأنه ارجاع الأوضاع إلى ما كانت عليه من قبل . ولا يقصد باريتو بالتعبير المصطنع التغيرات التي يسببها الإنسان بقصد التجريب ، بل هو يقصد بالأحرى الأحداث التي لا تتفق مع طبيعة المجتمع والتي لا يحتل حدوثها في الظروف والأحوال العادية . وليس من شك في أن باريتو استعار فكرة « التوازن » من الميكانيكا ثم من الاقتصاد بعد أن استخدمها والراس Walras وكان ياتيه . فقد كان باريتو في الأصل مهندساً ميكانيكياً ثم اتجه إلى الاقتصاد قبل أن يهتم بالعلوم الاجتماعية . وهكذا على هذه التغيرات « المصطنعة » كان المجتمع يرى أرباباً كثيراً ما يترسّون للتغيرات « النعاجية » أو « المرضية » التي تنشأ نتيجة لظهور بعض عناصر جديدة بشكل مفاجئ . بحيث تؤثر تأثيراً مؤقتاً في النسق الاجتماعي كله مما يترتب عليه اختلال حالة التوازن . ولكن لا يلبث هذا التأثير المؤقت أن يزول بزوال العنصر الشاذ كما يحدث في حالة الأربطة والعضلات والحروب القصيرة . فتوازن النسق الاجتماعي يشبه إلى حد كبير توازن الكائن الحي الذي يمرض لظلال مؤقتة نتيجة لتعرضه لأحد العوامل المفاجئة السريعة ، ولكن سرعان ما يسترد توازنه التدرج إذا لم يكن الخلل الذي طرأ عليه عنيفاً وجوهرياً .

وتعتقد دوروثي إيميت Emmet أن نظرية باريتو تربط التوازن الاجتماعي بقوى المجتمع وقدرته على التنبؤ على الخلل الذي يطرأ عليه ، وذلك بفضل الجهود المضادة التي يبذلها لكي يسترد توازنه الأصلي . انظر Dorothy Emmet ; *op. cit.* p. 73

على السواء . بل إن راد كليف براون نفسه لم يسلم من ذلك رغم كل جهوده للتمييز بين الغاية والوظيفة . فهو يقول مثلاً : « إن تبادل الهدايا لا يحقق نفس « الغرض » الذى تحققه التجارة أو المقايضة فى المجتمعات الأكثر تطوراً وتقدماً ؛ وكل ما أفلح بالفعل فى تحقيقه هو غرض أخلاقى فحسب . فالهدف من التبادل هو تنمية المشاعر الطيبة بين طرفى التبادل ، وبدون ذلك لا يحقق التبادل الغرض منه تماماً » ^(١) . وواضح أنه يقصد هنا « الوظيفة » الاجتماعية للتبادل .

(٣)

وقد كان لآراء دور كايم أثر كبير واضح فى تفكير مالىنوفسكى أيضاً ، وبخاصة فيما يتعلق بضرورة الاهتمام بالبحث عن الحقائق والوقائع الثقافية التى تكن وراء النظم الاجتماعية ، وهو الاتجاه الذى يصيغ كل أعمال مالىنوفسكى .

== كذلك حاول عالم الاجتماع الأمريكى جورج هومانز G. Homans أن يدرس مشكلة التوازن باعتبارها مشكلة وثيقة الصلة بفكرة الوظيفة الاجتماعية ، ولعب فى ذلك ال أن النسق الاجتماعى يكون فى حالة توازن حين تكون العناصر الداخلة فى تكوينه (وكذلك العلاقات المتبادلة القائمة بين هذه العناصر) فى وضع معين ، بحيث إذا طرأ أى تغير طفيف على عنصر منها ترتب على ذلك حدوث تغيرات فى النسق كله بقصد تخفيف أثر ذلك التغير الطارىء على ذلك العنصر . ولم يبين لنا هومانز ما يقصده بالضبط من هذه « العناصر » . ولكن الظاهر أنه يقصد من « عناصر النسق الاجتماعى » طرق السلوك المكتنة التى تتخذ شكل نظم اجتماعية ، أى أنماط السلوك التى تحكمها معايير محددة واضحة . ومن ذلك يمكن القول إن المجتمع كله يكون فى حالة توازن إذا كان رد الفعل الصادر عن أعضاء المجتمع موجهاً ضد الأفراد الملتزمين أو الخارجين على المعايير . راجع فى ذلك : Homans, G. : *The Human Group* ; Routledge and Kegan Paul 1957 , pp. 301 - 5 .

صحيح إن مالبينوفسكى كان يأخذ على المدرسة الفرنسية وعلى رادكليف براون أيضا إغراقها في توكيد الجانب الاجتماعى من الطبيعة البشرية على حساب التغيرات الفردية^(١)، وصحيح أيضا أنه كان كثير التشكك في القيمة العملية لموقف رادكليف براون ورأيه في « وحدة المجتمع الوظيفية functional unity of society » وكذلك رأيه في أن وظيفة أى فعل اجتماعى هي مدى إسهامه في الحياة الاجتماعية كلها ، وأن الوحدة التى يتمتع بها النسق الاجتماعى الكلى هي وحدة وظيفية ، إلا أنه لم يفتكر مع ذلك لهذا الموقف تماما . ومع أنه حاول في بداية الأمر أن يدخل بعض التعديلات على هذه النزعة الوظيفية الدوركية عن طريق الاستعانة بالنظريات السيكلوجية عند بافلوف Pavlov وفونت Wandt وكذلك الاستعانة بتحليل النفس^(٢)، فلم يلبث أن

(١) والواقع أن عددا كبيرا من الكتاب يعتقدون أن نزعة رادكليف براون الى تجاهل الفرد واماكن العناصر البيولوجية من تحليله الوظيفي لتنظيم الاجتماعية ولائق (وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن اعتماده على المثلثة بين الحياة الاجتماعية والحياة البيولوجية) هي نقطة الخلاف النظرية الوحيدة بينه وبين مالبينوفسكى ، كما أنها هي النقطة الوحيدة أيضا التى أراد مالبينوفسكى أن يضيفها الى المبنى الذى وضعها دوركايم - راجع في ذلك : Lowie, *op. cit.* , p. 230 ; Malinowski, "Introduction" to Hogbin, A I, *Law and Order in Polynesia* , N.Y. 1934 - ولم ذلك لينبش أن تذكر دائما أن رادكليف براون لم يحل الفرد تماما في دراسته لبناء الاجتماعى - فلهذا رأينا أنه يعتبر العلاقات التالية جزءا هاما في أية دراسة بنائية وظيفية ، وهو الأمر الذى يصرخ عليه عدد من كبار علماء الوظيفيين .

(٢) ظهرت أولى محاولات مالبينوفسكى لتأويل المعلومات الإثنوجرافية التى جمعها من جزر الأروبيات Trobriand Islands في المدة ١٩١٤ - ١٩١٨ في مقال شهير له بعنوان : " Mutterrechtliche Familie und odipus - Komplex ; eine ethnologisch-psychanalytische Studie " Sonderabdruck aus *Imago*,

نبد هذه الاتجاهات ، وبخاصة نظريات التحليل النفسى التى وصفها فيما بعد بأنها نظريات فاحشة مسرفة وأن حججها واهنة غامضة وأنها تستخدم ألفاظا ومصطلحات معقدة ، وانتظم بالتالى فى ركب العلماء الوظيفيين بل وأضاف كثيرًا من الجدية والعمق والقوة إلى حجج دور كايم ووراد كليف براون^(١) ، وذهب فى إيمانه بما يمكن تسميته بالترعة الوظيفية الكلية أو الشاملة universal functionalism إلى أبعد الحدود . فقد كان يعتقد أن « كل طراز من أطرزة الحضارة ، بل وكل عادة من العادات وكل موضوع مادى وكل فكرة وكل معتقد من المعتقدات يحقق إحدى الوظائف الحيوية » ، ليس فقط بالنسبة للثقافة ككل ، بل وأيضا بالنسبة لكل عضو من أعضاء المجتمع سواء من الناحية العقلية أو من الناحية البيولوجية^(٢) .

ويعتبر هذا الموقف نتيجة طبيعية لرأى مالينوفسكى فى الثقافة . فالثقافة فى نظره أداة يستطيع المرء بواسطتها أن يتغلب على مشكلات البيئة التى يعيش

== 1924 ، x ، وله بين أن السكت والمراخ الذين يظهران فى العائلة الأوربية نتيجة لوطأة الحضارة الغربية الحديثة لا يظهران بنفس الدرجة من الرضوح على الأقل . فى مقاله عند التروبريانده ، ويؤيد ذلك أن المواطن العدوانية نحو الأب توجه فى العادة نحو الحال فى المجتمع الأوى مثل مجتم التروبريانده ، على اعتبار أن الحال يلبس هناك دور الأب فى الحياة البادية ، وبذلك يظهر عدم ما يمكن تسميته « بعقدة الحال » بدلا من « عقدة أوديب » . راجع فى ذلك أيضا كتابه *Sex and Repression in Savage Society* ، Kegan Paul. 1937.

Kardiner and Prohle , *op. cit.*, pp. 148 - 50 (١).

Malinowski , "Anthropology" in *Encyclopaedia of Social Sciences* , I. p. 135 ; *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* , O.U.P. 1960 , pp. 150 sqq ; Merton , *op. cit.* , p. 26.

فيها والتي يصادفها أثناء محاولاته إشباع رغباته المختلفة . وعلى هذا الأساس تعبر الثقافة نسقا من النشاط والاتجاهات والأشياء التي يلعب كل منها دورا محددًا لتحقيق غاية معينة . أى أنها تؤلف كلاً متكاملًا تتساند فيه العناصر والأجزاء المكونة ، كما أن هذه النشاط والمواقف والاتجاهات تنظم في شكل نظم اجتماعية كالعائلة والقبيلة والهيئات الاقتصادية والسياسية والتعليمية وما إليها^(١) ، وأن من الصعب أن يحاول المرء الفصل فصلًا تامًا قاطعًا في هذا الكل المتماثل بين « الصورة » أو « الشكل » من ناحية والوظيفة من الناحية الأخرى . « وظيفة » العلاقات الزوجية وعلاقات الأبوة هي في النهاية إنجاب النسل ، أما « صورة » هذه العلاقات فتختلف من ثقافة لآخرى . والمقصود بالصورة هنا الطريقة التي تتم بها هذه العملية والتي تتميز بممارسة أعمال معينة بالذات يقوم بها أفراد المجتمع في المناسبات المختلفة ، مثل الطقوس التي تصاحب الولادة ، والقيود والتحريمات التي تفرض على الأم وعلى الطفل الوليد ، وكذلك طرق العناية بالطفل وتغذيته وتنظيف جسمه وتنظيم نومه وغير ذلك^(٢) . وكل هذا معناه في نظر مالمينوفسكى أنه لا يمكن فهم فكرة الوظيفة بعيدا عن « فائدة » الظاهرة أو النشاط موضوع الدراسة . فالسلوك البشري - أيا كان - يؤدي بالضرورة إلى إشباع بعض الحاجات التي يشعر بها الإنسان . فعين يخرج المرء للجمع القواكه أو الجذور من الغابة أو لصيد السمك أو قنص الحيوان ، أو حين يحلب بقرته أو يذبحها ، فانه يفعل ذلك من أجل الحصول على بعض المواد الخام التي يحتاج إليها جسمه . ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، إذ لابد له من تجهيز هذه المواد الخام بطريقة

Malinowski , *A Scientific Theory of Culture* , op cit., pp. 148-9 (١)

Ibid. p. 152 . (٢)

معينة حتى يمكنه تناولها . فكان الحاجة إلى الغذاء ينضوى تحتها في الحقيقة عدد كبير من العمليات المعقدة . وينبغي على العالم الوظيفة أن يحل البواش التي تتحكم في كل أجزاء هذه العملية والتي تنعكس مثلاً في الرغبة في الزراعة أو القنص أو عقد صفقة تجارية مربحة أو ما إلى ذلك ، بشرط أن يتم هذا التحليل بالإشارة إلى الدافع الأصلي وهو الجوع . وعلى ذلك يمكن القول إن الوظيفة التكاملية لهذه العمليات التي تدخل في تكوين هذا « الكل » الثقافي هي إشباع الحاجة البيولوجية الأولية للطعام . والثىء نفسه يصدق على كل الظواهر والناشط التي نجدها في المجتمع . فالمسكن مثلاً شيء مادي قد يقام من بعض كتل الخشب وفروع الشجر أو من جلود الحيوان أو من الحجارة أو حتى من الجليد . ولكن هذه هي فقط « صورة » المسكن ، أما طريقة إقامته أو بنائه والاقسام التي ينقسم إليها والوحدات التي يتألف منها والاشياء التي يحتوى عليه فهي أمور تتعلق إلى حد كبير بالاستعمال والحاجات المزرية التي ترتبط بدورها بتنظيم العائلة نفسه . ولذا كان يجب أن نأخذ في الاعتبار وظيفة المسكن التكاملية حين ندرس المراحل المختلفة التي تمر بها عملية إقامته والعناصر الداخلة في بنائه^(١) .

والدراسة الحقيقية ، وكذلك البحث النظري المقارن ، خليقان بتبيين العلاقات الموجودة بين مختلف الظواهر الثقافية في المجتمع وطريقة ارتباط

(١) 56 - 155 pp. Ibid. ويقول ما لينوفسكي في موضع آخر من الكتاب نفسه (صفحة ٣٧) أن « محاولة تحديد العلاقة بين العمل الثقافي والحاجات البيرية - سواء أكانت أساسية أو مشتقة - يمكن وصفها بأنها وظيفية ، لأنه لا يمكن تحديد الوظيفة الا عن طريق إشباع إحدى الحاجات بفضل أحد المناشط التي يتناول الناس في أداها » .

عناصر الثقافة بعضها ببعض . وبعض هذه العلاقات تكون من الوضوح بحيث لا يمكن التشكك فيها كما هو الحال في العلاقة بين أفراد العائلة والمسكن الذي يقيمون فيه . ولكن الوظيفة الاجتماعية ليست هي مجرد التعرف على هذه العلاقات المتبادلة بين عناصر الثقافة المختلفة ، ولا هي مجرد إسهام النشاط الجزئي في النشاط الكلي الذي يدخل في تكوينه . إنما لابد لنا لكي نفهم الوظيفة ونصل إلى تعريف دقيق لها من أن نرجع طيلة الوقت إلى شيء أكثر تحديدا بحيث يمكن ملاحظته ، وأن نأخذ في اعتبارنا أيضا « أن النظم البشرية وكذلك النشاط الجزئية التي تدخل في هذه النظم ترتبط بالحاجات الأولية أو البيولوجية أو بالحاجات المشتقة أو الثقافية » . وذلك لأن الثقافة تعني دائما « إشباع إحدى الحاجات »^(١) . والفكرة ذاتها لا يمكن أن توضح في الأدهان على أية حال إلا بتحليل النظم السائدة في المجتمع .

والمثال الذي يحب مالفينوسكي ناسه أن يستشهد به في مثل هذا المجال هو وظيفة التنظيم القرابي في المجتمع ، وذلك نظراً لأن الجماعات القرابية تتخذ أشكالاً عديدة تختلف باختلاف الثقافات التي توجد فيها . وتعتبر الأسرة المكونة من الوالدين والأولاد الغير المتزوجين أصغر وحدة قرابية عرفها المجتمع البشري . ووظيفتها عند مالفينوسكي هي إمداد المجتمع بالمواطنين ، على اعتبار أنها هي الجماعة الوحيدة التي تستطيع بفضل عقد الزواج القائم بين الزوجين أن تقدم للمجتمع أبناء شرعيين ثم توفر لهم ما يحتاجون إليه من التغذية والتربية والتعليم ، كما توفر لهم بعد ذلك حاجتهم من السلع المادية ، وأخيراً تهيب لهم مركزاً معيناً في المجتمع . وقد تقوم العائلة الممتدة extended family

- وهي شكل أكثر تعقدا من الأسرة الصغيرة - بهذه الأمور أيضا ، ولكن وظيفة الحقيقية في نظر مالمينوفسكى - وبخاصة في المجتمعات البدائية التي تعرف هذا النمط من التنظيم العائلي - هي أنها تساعد على استغلال الموارد الاقتصادية بطريقة أفضل مما تستطيعه الأسرة الصغيرة ، كما أنها تعمل على زيادة السيطرة والإشراف القانوني في نطاق إحدى الوحدات الصغيرة المتمايزة التي تنقسم إليها المجتمع المحلي ، بل وقد تؤدي في بعض الأحيان إلى زيادة للسلطة السياسية وبالتالي إلى استئجاب الأمن وزيادة الطمأنينة داخل المجتمع المحلي ككل ، وذلك في الحالات التي يتوزع فيها أفراد العائلات الممتدة بين مختلف أقسام المجتمع المحلي . أما العشيرة *clan* التي تنقسم في العادة إلى عدد من العائلات الممتدة ، فإن وظيفتها هي إيجاد شبكة واسعة جدا من العلاقات الاجتماعية التي تقوم في أساسها على الروابط القرابية والتي لا يمكن أن توفرها العائلة الممتدة . فالعادة أن تخطي هذه الشبكة حدود التجمعات المسكنة وتفتح أمام المجتمع كله إمكانيات جديدة واسعة للتعاون والتبادل الاقتصادي ، كما تزود المجتمع كله بقوة جديدة من قوى الضبط الاجتماعي والحماية والأمن . فنظام العشيرة يخلق علاقات جديدة إلى جانب العلاقة الشخصية من شأنها أن تؤدي إلى ترابط القبيلة كلها في وحدة متابكة ، كما تتيح الفرصة لتبادل الخدمات والأفكار والسلع على نطاق أوسع بكثير مما يمكن تحقيقه في الثقافات التي يقوم كيانها على أساس العائلات الممتدة والتجمعات المسكنة فحسب^(١) . ولعل هذا المثال يقرب إلى أذهانتنا موقف مالمينوفسكى

(١) أنظر في ذلك مثلا العائلات البدية التي ظهرت تحت عنوان "Sex Family and Community" في كتاب *Sex Culture and Myth* لمولينوفسكى (ed. Valèta Mulinowski) : Itupori Hart Davis, London 1936.

من الوظيفة التكاملية وكيف أن هذه الوظيفة تختلف من مجتمع لآخر تبعاً لنمط الثقافة والنظم الاجتماعية التي تسود فيه . فمع أن الأسرة والعائلة الممتدة والمشيئة تقوم كلها على أساس الروابط القرابية إلا أن لكل منها وظيفة اجتماعية تختلف عن وظيفة الأخرى نظراً لارتباط كل منها بثقافة خاصة وبتنظيم اجتماعي مميز .

وعلى العموم ، فقد كان مالفينوسكى يرى أن اتباع النهج الوظيفي أمر ضرورى فى الدراسات الحقلية وفى التحليل المقارن للظواهر الثقافية على السواء ، لأن ذلك من شأنه أن يساعد الباحث على تحليل الثقافة إلى عدد من النظم بحيث يمكن دراسة كل نظام منها فى أوجهه ومظاهره الجديدة مادامت هذه النظم ترتبط إحداها بالأخرى وتؤثر بعضها فى بعض رغم تمايزها . والقدرة على تمييز هذه النظم وفصلها إحداها عن الأخرى مع تبيين العلاقات المتشابكة التى تقوم بينها فى الوقت نفسه هو أهم وأعظم ما يمكن للباحث الاجتماعى أو الأنثروبولوجى أن يقوم به فى دراسته للمجتمع . « فالثقافة وحدة متكاملة تتألف من عدد من النظم المستقلة استقلالاً جزئياً ولكن يقوم بينها نوع من التنسيق . ويرتكز تكامل الثقافة على عدد من المبادئ مثل رابطة الدم عن طريق الإنجاب والتناسل ، ومبدأ التجاور فى المكان الذى يرتبط بدوره بالتعاون والتخصص فى العمل ، وأخيراً وإن لم يكن آخره مبدأ استخدام السلطة فى التنظيم السياسى . وكل ثقافة تدين بكمالها واكتنائها الذاتى إلى قدرتها على إشباع كل الرغبات الأساسية والآلية والتكاملية^(١) .

والواقع أن كل أبحاث مالفينوفسكى التى تقوم فى أساسها على الدراسات التحليلية التى قام بها فى جزر التوربرياند تعكس لنا بوضوح هذه المبادئ.. ولعل أفضل ما يوضح لنا ذلك هو كتابه الرئيسى^(١) الذى يدرس لنا فيه نظام التبادل المعروف باسم نظام الكولا، ولكنه تطرق فيه إلى دراسة كل النظام الاجتماعية السائدة فى مجتمع التوربرياند فى علاقاتها بنظام الكولا. والنظام فى أساسه يقوم على تبادل بعض السلع المعينة التى لا تتمتع بأية قيمة تجارية أو اقتصادية ولكن لها قيمة اجتماعية وشعائرية عالية تضفى على من يمتلكها مكانة سامية فى المجتمع. وتتألف هذه السلع من عقود طويلة من الأصداف الحمراء وأساور من الأصداف البيضاء. ويخصص نسق التبادل فى وجود اتفاقات شفوية تقليدية ومتوارثة منذ أجيال بعيدة بين سكان جزر التوربرياند على تبادل هذه السلع بحيث تنتقل العقود فى اتجاه معين لا يتغير حول محيط الدائرة التى تنتظم فيها هذه الجزر، بينما تنتقل الأساور فى الاتجاه الآخر. وتتوقف مكانة الفرد وعائلته فى الحياة الاجتماعية على نوع السلع التى يحصل عليها أثناء هذه المبادلات وبخاصة حين يحصل على الأصداف النادرة النفيسة، ولكن يذبح صيته ويرتفع شأنه فى المجتمع أكثر من ذى قبل حين يزل عن هذه النفائس لعملائه أو شركائه فى نظام الكولا بعد أن يحتفظ بها لنفسه بعض الوقت. ولكن يخفى وراء هذا التبادل الشعائرى للسلع ذات القيمة الاجتماعية تبادل آخر للسلع الاقتصادية. ويخضع هذا التبادل لكل القواعد التى تخضع لها العمليات التجارية العادية، ويصاحبه كثير من المساومة على تحديد قيمة هذه

(١) التصود بذلك كتاب: *Malinowski; Argonauts of the Western Pacific*

(3rd Impression), Routledge & Kegan Paul 1950.

السلع الاستهلاكية ، الأمر الذى لا نجده فى تبادل السلع الشعائرية . ولقد اضطر مالىتوفسكى فى دراسته لنظام الكولا إلى أن يدرس بقية النظم التى تسود فى المجتمع . ولذا فهو يعرض بالوصف لتوزيع الجزر التى تتألف منها مجموعة القرويين ، وللعلاقات الاقتصادية والقراية والسياسية التى تقوم بين هذه الجزر ، والدور الذى يلعبه نظام الكولا فى تقوية هذه العلاقات والروابط ، كما تطرق إلى وصف الرحلات البحرية التى يقوم بها سكان هذه الجزر وسير القوارب فى اتجاهين متضادين لتبادل العقود والأشياء ، وتأدى هذا به إلى الكلام ليس فقط عن تنظيم هذه الرحلات بل وأيضاً عن طريقة بناء القوارب وبخاصة عن نوع السحر الذى يمارس أثناء هذه العملية على اعتبار أن السحر عامل أساسى فى نجاح بناء القارب وفى نجاح الرحلة وبالتالى فى نجاح عملية التبادل والتغلب على الأخطار والمفاجآت التى قد تتعرض لها . كذلك وجد مالىتوفسكى لزماً عليه فى عرضه لتبادل السلع الاستهلاكية التى تتألف فى معظمها من درنات الياقوت ، وهو نبات يشبه البطاطس ، أن يشرح طريقة زراعة الحدائق ، ونوع المنافسة التى تقوم بين المزارعين للحصول على درنات كبيرة الحجم ، والعناية التى يبذلونها نحو حدائقهم وزراعتهم للوصول إلى هذه النتيجة على اعتبار أنه كلما كبر حجم الدرنات التى يحصل عليها المزارع دل ذلك على مدى حذقه لفنون الزراعة مما يضفى عليه شهرة واسعة ، كما درس أيضاً بالتفصيل السحر والتعاويذ السحرية المتعلقة بالزراعة . فوضح إذن أنه على الرغم من أن الكتاب يهتم فى المحل الأول بنظام اجتماعى واحد فإن منهج مالىتوفسكى الوظيفى التكاملى أسمى عليه أن يطرق بالوصف والتحليل إلى كل النظم الأخرى التى تتعلق بنظام الكولا ، على أساس أنها تاقى مزيداً من الضوء على هذا النظام وتساعد على فهمه من جميع نواحيه وكافة مظاهره ، وإن

كان هذا لا يمنع من القول إن مالمينوسكى تمادى في ذلك إلى حد الإسراف^(١).

ولقد كان لتركيز مالمينوسكى على دراسة الواقع الذى يخضع للملاحظة المباشرة ومحاولة الكشف عن العلاقات المتبادلة بين الظواهر الموجودة بالفعل أثره الواضح في إنكاره أهمية التاريخ في الدراسات الوظيفية ورفضه لفكرة «المخلفات» أو «الرواسب» الثقافية Cultural Survivals، أى العناصر والملاصق الثقافية التى لا تودى وظيفة معينة في الثقافة ككل. فلم يكن يستطيع أن يتصور أن بعض الظواهر الثقافية أو الاجتماعية تستطيع أن تستمر في الوجود بعد أن تنتفى وظيفتها. وكان يؤكد أن هذه «المخلفات» ليست في حقيقة الأمر إلا ظواهر وظيفية، وأننا لن نلث أن نفهم الدور الذى تلعبه في الحياة حين نتو فرلدينا المعلومات عن المجتمع وعن المحتوى الثقافي الخاص الذى توجده هذه الظواهر. فكل ثقافة إذن هي عبارة عن كل متكامل ومستقل بذاته، كما أن كل عنصر فيها يؤدي دوراً معيناً ويساعد بطريق أو بآخر على إشباع إحدى الرغبات البشرية

(١) يوجه أيفانز برينشارد بعض الانتقادات العنيفة إلى الكتاب وإلى الطريقة التي اتبناها مالمينوسكى في كتابته وفي محاولته الإحاطة بكل هذه الأوامر المختلفة من النشاط الاجتماعي. ويرى أن هذه القراءة لم ترقم عن أن تكون مجرد تركيب وصني للأحداث. هي ليست دراسة نظرية تكاملية بالمعنى الدقيق... ولا يبدو أن مالمينوسكى اختار المعلومات التي يوردها في كتابه تبعاً لمعيار واضح دقيق. ولم تكن به حاجة إلى ذلك لأن كل شيء يرتبط بكل شيء آخر في الواقع الثقافي بروابط زمانية ومكانية. كما يأخذ على الكتاب أنه لا يوفق في تبين أم وظيفة لنظام الكولا وهي «التقريب بين الجساعات المستقلة المماثلة من الناحية السياسية وذلك عن طريق التقييم التماثلية التي تتركب فيها كل هذه الجساعات». أنظر كتابه صفحة ١٤٢، ١٤٣. وسوف نقدر الدراسة نظام الكولا في الجزء الثاني من الكتاب حين نتكلم عن «نظام التبادل» وذلك في معرض دراستنا للنسق الاقتصادي.

الأساسية . فليس من شأن العالم الوظيفي إذن أن يحاول إعادة تركيب الماضي كما كان يفعل العلماء في القرن التاسع عشر من أتباع المدرستين التطورية والتاريخية ، بل إنه يستحتم عليه أن يقصر جهوده على دراسة مكونات وعناصر الثقافة البشرية التي يلاحظها بالفعل ، وذلك بقصد الوصول إلى بعض القوانين التي تتعلق بها وبخاصة تلك التي تتمثل بالعلاقة بين الحاجات الفردية والنظم السائدة في المجتمع ، مستمينا في ذلك بملاحظة الأعمال اليومية وقدرات الفرد على التكيف من الناحية الفيزيكية والعقلية . والواقع أن مالتينوسكى كان دائما يعتبر الاتجاه الوظيفي شيئا يختلف كل الاختلاف عن الاتجاهات الأخرى في الدراسات الاجتماعية والأنتروبولوجية . فهو يؤكد جانب الحاجات الفيزيكية الأساسية في الحياة ، وذلك على عكس أصحاب النظريات والمدارس الأخرى التي لا تهتم إلا بالحوادث العقلية أو الانفعالية أو الجمالية في سلوك الإنسان ويعتبرونها هي الناحية الأكثر رقا في حياته ومناشله الاجتماعية . ويجب ألا ننسى هنا أن مالتينوسكى كان يرى دائما أن هذه الجوانب «الراقية» ترجع جذورها إلى حاجات الإنسان الفسيولوجية^(١) .

ومها تكن الانتقادات التي وجهت - ولا تزال توجه - إلى نظرية مالتينوسكى ، فالذي لا شك فيه هو أنه أفلح بفضل اهتمامه البالغ بوصف السلوك الواقعي لأعضاء المجتمع في أن يقدم في كتبه وذرائعته الدديدة وصفا وتحليلا للمجتمع بطريقة تكاملية لا تكاد نجد لها مثيلا في الكتابات التي سبقتها ، كما نجح إلى أبعد الحدود في توجيه الدراسات العقلية هذه الوجهة الوظيفية التي تظهر بوضوح في أعماله ، والتي تبرز الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تعقيد

كنسق واحد متماسك تتساند فيه أجزاؤه وعناصره تساندا وظيفيا بحيث لا يمكن فهم أى جزء أو عنصر فيه إلا في علاقته ببقية الأجزاء والعناصر .

(١٤)

ولقد سبق أن أشرنا إلى التفرقة التي يقيمها عالم الاجتماع الأمريكي ميرتون Merton بين ما يسميه « الوظيفة الظاهرة manifest function » و « الوظيفة الكامنة latent function » كوسيلة لإزالة الغموض الذي يكتنف بعض الكتابات الاجتماعية التي تعالج موضوع الوظيفة الاجتماعية ، وبخاصة في محاولة التمييز بين بواعث السلوك الاجتماعي والنتائج الموضوعية المترتبة على هذا السلوك . فكثيراً ما يقع علماء الاجتماع على المخصوص في خطأ الخلط بين الباعث الذاتي والوظيفة الموضوعية ، على الرغم من أن أحدهما قد يخضع لبعض التغيرات الهامة دون أن يتأثر الثاني بذلك على الإطلاق . وعلى هذا الأساس يستعين ميرتون بمفهومى « الظاهر » و « الكامن » لكى يحل هذا الإشكال . ومن الخطأ أن نعتقد أن ميرتون كان أول من أدخل هذا التمييز إلى ميدان الدراسات الاجتماعية ، إذ الواقع أننا نجد في كتابات عدد كبير من العلماء من أمثال سمنر W. G. Sumner وما كيفر R. MacIver وزنايكى W. I. Znaniecki وجورج ميد George H. Mead ، بل وأيضاً في بعض كتابات دوركايم نفسه ، وبخاصة في دراسته لتقسيم العمل الاجتماعى التي أشرنا إليها من قبل وكذلك دراسته للوظيفة الاجتماعية للعقوبة^(١) . ففي هذا المقال يوجه دوركايم نصيباً كبيراً من عنايته لتحليل الوظيفة السكامة للعقاب (أى

Durkheim, "Deux lois de l'évolution pénale", *Annaes* (١)

Sociologique, Vol. IV, 1899 - 1900. pp. 55 - 95.

النتائج بالنسبة للمجتمع) ولا يمكن بدراسة الوظائف الظاهرة وحدها (أى النتائج بالنسبة للمجتمع نفسه) . والفرقة بين نوعى الوظيفة هى فى أساسها فرقة بين الحاجات والاهتمامات والأغراض الشخصية من ناحية ، والنتائج الوظيفية التى تتمتع بقدر كبير من الموضوعية من الناحية الأخرى ، ولو أنه ليس من السهل فى كل الأحوال التعرف على هذه النتائج الوظيفية . ولقد استخدم ميرتون مصطلح « الوظيفة الظاهرة » للإشارة إلى النتائج الموضوعية التى تسهم فعلا - أو كان المقصود منها أن تسهم - فى توافق أو تكيف وحدة معينة بالذات (قد تكون شخصا أو زمرة اجتماعية أو نسقا اجتماعيا أو ثقافيا) ، بينما يستخدم مصطلح « الوظيفة الكامنة » لتلك النتائج التى تحقق نفس الشيء ولكنها لم تكن مقصودة ، أو التى يصعب التعرف عليها^(١) .

ويعتقد ميرتون أن مثل هذا التمييز بين نوعى الوظيفة يمكن أن يحقق عدة أهداف هامة فى مجال البحث الاجتماعى . فهو يساعد أولا على تحليل الأنماط الاجتماعية التى قد تبدو بعيدة عن العقل والمنطق وتوضيحها وتقريبها إلى الأذهان ، كما يساعد على تفسير كثير من العادات والتصرفات الاجتماعية التى تصدر عن الناس دون أن يكون هناك غرض واضح منها . ويظهر هذا

(١) 3-60 - *Merton op. cit.* - ويذكر لنا ميرتون فى هذه الصفحات أمثلة كثيرة متبينة من كتابات عدد كبير من العلماء وتفيد كلها إلى التفرقة بين « الظاهر » و « الكامن » أو « المستتر » ، حتى وإن لم يستخدموا هذين اللفظين بالذات . والوجه أن التمييز بين الظاهرة والوظائف الكامنة استخدم بكثرة فى السنوات الأخيرة ، وبخاصة فى أمريكا ، فى تحليل بعض الظواهر الاجتماعية كالتزاوج بين السلالات المختلفة ومشكلات التفوارت الاجتماعى واستخدام الدعاية فى الضغط الاجتماعى ، بل وفى دراسة مشكلات سيولوجيا المعرفة والأزياء و « اللوحة » وديناميات الشخصية وإجراءات الأمن القومى والبيروقراطية وغيرها من المشكلات التى يهتم بها علماء الاجتماع المحدثون .

على الخصوص في المجالات التي يخلق فيها بعض الباحثين الاجتماعيين - وبخاصة
المتدينين منهم في البحث الاجتماعي - في الوصول إلى تفسير منهجي ، مقيول
لبعض العادات الغير المألوفة لهم ، فيصفونها بأنها أمور « خرافية » أو « غير
معقولة » أو بأنها مجرد « بقايا أو مخلفات » من الماضي السحيق . فكمبراً
ما يكتفى بعض الكتاب بوصف المراسيم والطقوس التي يمارسها شعب من
الشعوب مثل قبائل اللوبي لاستئزال المطر (الاستسقاء) مثلاً بأنها مسائل
خرافية دون أن يحاولوا إيجاد تفسير مقنع لها ، بينما الاستمانة بفكرة
الوظيفة الكامنة قد تساعد على تفسير هذا النوع من السلوك وتبين الوظيفة
التي يؤديها للمجتمع ، حتى وإن كانت هذه الوظيفة بعيدة كل البعد عن الغرض
الذي تهدف إليه هذه الممارسات . فكأن فكرة الوظيفة الكامنة تفتح الطريق
أمام الباحث للاهتمام بأمور أخرى غير مجرد البحث عما إذا كان السلوك
الاجتماعي يحقق غرضه المنشود الواضح ، وإلى التقيب عن بعض النتائج
الأخرى التي سوف يكون لها تأثير على شخصية الأفراد الذين يشتركون في
ذلك السلوك وبالتالي على استمرار الجماعة الكبيرة وبقائها في الوجود .
والواقع أن البحث عن الوظيفة الظاهرة كثيراً ما يقسم خارج نطاق علم
الاجتماع . ففي المثال الذي أشرنا إليه - أعنى الطقوس المتعلقة بالاستسقاء
عند اللوبي - يكون البحث عن الوظيفة الظاهرة من اختصاص عالم الظواهر
الجوية الذي سوف يتكرر بلا شك أن لهذه الطقوس علاقة بسقوط المطر .
أما فكرة الوظيفة الكامنة فانها تمكن الباحث من أن يواصل الجهود للتعرف
على نتائج وآثار هذه الطقوس والراسيم ، ليس بالنسبة إلى الظواهر الجوية
المتعلقة بالمطر ، وإنما بالنسبة إلى الجماعات التي تقيم هذه الطقوس وتمارسها .
فهو يرى أن مثل هذه الممارسات من شأنها أن تزيد من قوة شخصية الجماعة

نظرا لأنها تتيح الفرصة أمام أفرادها المبحرين للتجمع معا بقصد أداء هذه الشماثر والطقوس . ولقد اتبه دور كايم من قبل إلى هذه الوظيفة الكامنة ، وذلك في مجال تفسيره للشماثر الدينية التي اعتبرها وسيلة للتعبير بطريقة جماعية عن بعض المواقف التي تعتبر مصدراً لوحدة الجماعة^(١) . وهذا كله معناه أن استخدام فكرة الوظيفة الكامنة كقيل بأن يبين لنا أن السلوك الذي يبدو غير معقول لأول وهلة كثيراً ما تكون له وظيفة اجتماعية بالنسبة للجماعة التي تقوم به .

ويساعد هذا التمييز ، ثانياً ، على توجيه الاهتمام نحو ميادين للبحث أكثر جدوى وأهمية وعمقا من مجرد دراسة الوظائف الظاهرة التي يسهل التعرف عليها . فالبحث عن الوظيفة الكامنة يقتضي من الباحث أن يتعرف على ما إذا كان النظام أو النشاط الاجتماعي الذي يمارسه أفراد المجتمع للوصول إلى غرض معين قد حقق ذلك الغرض بالفعل ، كأن يبحث مثلا عما إذا كان نظام الأجور الحديث في أحد المجتمعات قد حقق الغرض منه وهو القضاء على ظاهرة غياب العمال وانقطاعهم عن أعمالهم وزيادة الانتاج وما إلى ذلك ، أو البحث عما إذا كانت إحدى حملات الدعاية قد حققت غرضها الحقيقي أيضا وهو إيقاظ « الرغبة في القتال » مثلا أو « الإقبال على شراء سندات الحرب » أو « التمساع العنصرى » وهكذا . وهذه كلها أنواع من البحث صعبة ومعقدة ولها قيمتها . فلاكتفاء بدراسة الوظائف الظاهرة يجعل من الباحث الاجتماعي مجرد شخص يجيد تسجيل مظاهر السلوك المألوفة

(١) كذلك انيم رادكليف برواث هذا التفسير فيه في دراسته للشماثر والطقوس في

المادية . بل الاهتمام بالوظائف الكامنة من شأنه ، على العكس من ذلك ، أن يفتح أمام الباحث آفاقا واسعة لم تكن تخطر له من قبل على بال ، لأنه سيحاول التعرف مثلا على أثر نظام الأجر على القابات التي ينظم فيها العمال ، أو أثر حلة اندعائية ليس فقط في إقضاظ الشهور الوطني - وهو الغرض المقصود - بل وأيضا في جعل الناس يشعرون بهم الميل أو الارتياح إلى التغير عن آرائهم وأفكارهم بشراحة حين تتعارض هذه الآراء والأفكار مع السياسة الرسمية للدولة وهكذا . ويذهب مبرنون في ذلك إلى حد القول بأنه في اللحظة التي ينقل فيها الباحث الاجتماعي اهتمامه وتفكيره من مستوى الوظيفة الظاهرة إلى مستوى الوظائف الكامنة أو المستترة يكون قد حقق أهم جانب في رسالته العلم وأهم ما يميز علم الاجتماع في هذا المجال^(١)

ومن الناحية الثالثة ، فإن البحث عن الوظائف الكامنة أو المستترة يؤدي إلى زيادة مسبوقة في معلوماتنا الاجتماعية بشكل لا يمكن تحقيقه إذا اكتفى الباحث بدراسة الوظائف الظاهرة . فالوظائف الكامنة لأحد الطقوس أو المعتقدات ليست من المسائل الشائعة أو المعروفة بين الناس ، إنما هي أمور تتم في العادة دون أن يهدف إليها - أو حتى يدري بها - الأشخاص أو الجماعات الذين يقومون بها . بل إن البحث كثيرا ما يكشف عن وجود وظائف للسلوك الاجتماعي تناقض تماما الآراء الشائعة أو المعروفة بين الناس ، مما يعني أن الوظائف الكامنة قد تناقض الوظائف الظاهرة الواضحة . فقد يكون الغرض الواضح (أو الوظيفة الظاهرة) من شراء إحدى السلع هو إشباع الحاجة إلى هذه السلعة بالذات . فالرجل يشتري سيارة مثلا لكي

يوفر لنفسه وسيلة خاصة للانتقال . ولكن كثيرا ما نخفى وراء ذلك الغرض الظاهري وظائف كامنة تختلف عنه كل الاختلاف بل وقد تناقضه ، إذ قد يكتشف الباحث أن الناس يشتركون السلع الغالية المرتفعة الثمن ، ليس لأنها أجدود من غيرها أو لأنها تشبع حاجتهم إليها بطريقة أفضل ، بل لأنها غالية بحسب (١) . وهذا كله معناه أن « الوظيفة الظاهرة » لا تعطينا في الحقيقة إلا المعنى البسيط الساذج للسلوك الاجتماعي ، وأن الحياة الاجتماعية ليست شيئا بسيطا كما يبدو للوهلة الأولى ، وأنه لا بد لنا لكي نفهم هذه الحياة الاجتماعية فهما دقيقةا صحيحا من أن نذهب إلى ما وراء الأغراض الظاهرة للسلوك الاجتماعي .

رابعا وأخيرا ، فإن التفرقة بين نوعي الوظيفة الاجتماعية يحول بين الباحث الاجتماعي وخطأ الوقوع في إطلاق الأحكام الخلقية الساذجة عن العادات والتقاليد وأنماط السلوك التي يلاحظها في المجتمع ، وتساعد بالتالي على التعمق في تحليل هذه الظواهر تحليلا علميا دقيقا . وكثيرا ما يؤدي هذا التحليل الوظيفي لنظام من النظم إلى الوصول إلى نتائج تتعارض تماما مع التقييمات الخلقية التي يحتقها الناس نحو هذا النظام . فليس من الضروري أن تنفق الوظائف الكامنة للنظام الاجتماعي مع الآثار الواضحة أو الظاهرة التي تركز عليها هذه التقييمات أو الأحكام (٢) .

ومن الصعب أن نقول إن هذا التحليل النظري الذي قام به الاستاذ ميرتون لدراسة مشكلة الوظيفة الاجتماعية ، ودفاعه عن الفكرة نفسها ونقد

Ibid. p. 69 (١)

Ibid. p. 71 (٢)

لبعض الاتجاهات الوظيفية قد أفلحت في توضيح المشكلة تماماً أو في تبديد الظلام الذي يحيط بها . بل إنه يمكن القول على العكس من ذلك إن معالجة المشكلة أسبغت كثيراً من الضوء على الفكرة . وربما كان ذلك راجعاً إلى الطريقة النظرية التي تناول بها الموضوع ، وإلى استخدامه مصطلحات ومفاهيم مبهمة أو على الأقل غير دقيقة ، دون أن يحشم نفسه مؤونة توضيح ما يقصده بهذه المصطلحات والمفاهيم . ويشبه ميرتون في ذلك معظم علماء الاجتماع الأمريكيين الذين تعرضوا لدراسة هذه المسألة واستخدموا في ذلك ألفاظاً غريبة معقدة دون أن يضيفوا في الحقيقة شيئاً يذكر إلى ماسبق أن قال به غيرهم من العلماء . ولكن هذا لا يفي أن ميرتون أفلح في معالجة الموضوع كله بكثير جداً من التفصيل الذي قلما نجد له مثيلاً عند غيره من الكتاب .

وقد يمكن تلخيص موقف ميرتون على العموم في نقطتين أساسيتين : الأولى هي رأيه في أن أية دراسة جادة للوظيفة الاجتماعية تقتضي من الباحث الاجتماعي أن يعطى جانباً كبيراً من اهتمامه لموضوع البواعث والدوافع على اعتبار أنها سوف تساعد بشكل فعال في التحليل الوظيفي ، وذلك على الرغم من الاختلاف الواضح بين الوظيفة الكامنة والبواعث وعدم وجود رابطة ضرورية بين الاثنين . فالباعث على نوع معين من السلوك الاجتماعي قد يختلف من مجتمع لآخر ومع ذلك يحقق ذلك السلوك نفس الوظيفة في كل هذه المجتمعات ، كما أن البواعث قد تتشابه ومع ذلك تختلف الوظائف الكامنة . فتغير الباعث أو الوظيفة لا يستلزم بالضرورة حدوث تغيرات مماثلة في الآخر . والنقطة الثانية هي أنه يصح على الباحث الاجتماعي أن يعطى جانباً كبيراً من اهتمامه أيضاً لموضوع حاجات النسق الاجتماعي على اعتبار أنها تولد جزءاً

جوهريا في التحليل الاجتماعي . بيد أن ميرتون نفسه لا يلبث أن يذكر أنه من الصعب جدا تحديد هذه الحاجات بطريقة موضوعية ولا يكاد يدلنا على طريقة عملية للتغلب على هذه الصعوبة . ومهما يكن من شيء ، فإن هذه التفرقة التي يقيمها ميرتون بين « الوظيفة الظاهرة » و « الوظيفة الكامنة » ليست في حقيقة أمرها إلا محاولة بسيطة للتمييز بين « الوظائف » الاجتماعية المقصودة والوظائف الغير المقصودة ، وهي كما ذكرنا من قبل تفرقة قديمة وشائعة في الكتابات الاجتماعية والأنثروبولوجية على السواء ^(١) .

(٥)

ولم يكن غرضنا أن نتتبع هنا كل ما قيل حول موضوع « الوظيفة الاجتماعية » ، خاصة وأن معظم الذين تكلموا فيه لم يفعلوا شيئا أكثر من ترديد المبادئ الأساسية التي وضعها الأساتذة الثلاثة الكبار : دوركايم وما لينوفسكي ورادكليف براون ^(٢) ، مع إضافة بعض التفاصيل في

(١) Rex op. cit. pp. 73 - 4, Emmet. op. cit, p. 84

(٢) سبق أن ذكرنا أن بثور النزعة الوظيفية ظهرت في القرن الثامن عشر في كتابات كثير من الفلاسفة الاجتماعيين ولكنها لم تبلور كنهج للدراسة إلا في القرن العشرين كرد قل ضد الاتجاهات الانتشارية والتطورية وغيرها . وقد اختلف رأى الكتاب في تحديد العلماء الذين يدخلون ضمن الاتجاه الوظيفي ، بحيث نجد أستاذاً مثل لوى Lowie يذكر ضمن العلماء الوظيفيين تايلور Tylor وروبرتسون سميت Robertson Smith وفوننت Wundt وجرير فراسير Sir James Frazer ووسترمارك Westermarck وماريت Marett وبواس Boas وكروير Kroeber وروت بنديكت Ruth Benedict وغيرهم كثيرين ، مع أن بعض هؤلاء العلماء لم يتصروا في حقيقة الأمر تماماً من الاتجاهات التاريخية والانتشارية ، ولم يتخلوا تماماً عن كل آثار الاتجاه التطوري ، وهذا الموقف يتمازج =

بعض الأحيان ، وكثير من التعقيدات في معظم الأحوال ، مما زاد من غموض المسألة لدرجة دفعت بعض الكتاب إلى المناذاة بنسب اصطلاح « وظيفة » كلية من الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية واستبدال مصطلح آخر بها يكون أكثر وضوحا . ولكن هناك على أية حال من يعارض هذا الاتجاه ويعتبره حلا غير عملي وأنه لن يؤدي في آخر الأمر إلى شيء ، لأن من العسير - كما يقول Nadol - الاتفاق على مصطلح آخر أفضل من كلمة « وظيفة » التي سادت وسيطرت فعلا على معظم الدراسات ، كما أن الغموض الذي يحيط بهذه الكلمة يكس في واقع الأمر شيئا من الغموض الذي يحيط بالمسألة ذاتها^(١).

* * *

ومما يمكن من تضارب آراء العلماء حول مفهوم « الوظيفة » ، فإن نمرة بعض نقاط أساسية يكادون يجمعون عليها بحيث أصبحت بمثابة الأساس في الدراسات الوظيفية . ولعل أهم هذه النقاط هو التسليم بأن كل نظام اجتماعي يلعب دورا محددًا في المحافظة على نمط الحياة السائدة في ذلك المجتمع بالذات . صحيح إن بعض العلماء يخالف في ذلك الاتجاه بحيث يذهب إلى أن كل عادة من العادات وكل عنصر من عناصر السلوك يلعب مثل هذا الدور الحيوي وإلا لم يكن هناك أي مبرر لوجوده . فالينوفسكي مثلا يرفض على هذا الأساس فكرة الرواسب الثقافية ، ويرى أن « كل » عنصر في الحياة الوظيفية قد تكون غير واضحة ولكنها موجودة ويمكن الكشف عنها بالبحث والتحليل

== تماما م. موقف ما لينوفسكي ، الذي لا بدخل فعلا في زمرة الوظيفيين الى جانبه سوى رادكليف براون وهورنلي Hoernle وتورنوالد Thurnwald . ولكن في هذا الموقف أيضا كثير من التسلف .

العميقين . ولكن هذا الموقف المتطرف لا يكاد يحمله نصير أحتى بين تلاميذ ما لينوثسكى أنفسهم الذين ، مع تسامهم بالدور الحيوى الذى تؤديه النظم الاجتماعية ، لا ينكرون - فى ضوء تجاربهم الخاصة المستمدة من دراساتهم الحقلية - وجود ظواهر اجتماعية متخلفة من الماضى ولا تكاد ترتبط بأى شىء آخر فى المجتمع ولا يكاد يكون لها أى أثر فى الحياة الاجتماعية^(١) .

والنقطة الثانية التى يجمع عليها معظم الاماماء هى أن الوظيفة الاجتماعية لأى نظام من النظم تختلف كل الاختلاف عن الغاية من هذا النظام ، كما تختلف عن الأغراض الشخصية التى قد تكون ماثلة فى أذهان الناس الذين يشتركون فى النشاط الاجتماعى ، بل إنها قد تتعارض أحيانا مع هذه الأغراض الذاتية . وعلى ذلك فليس من شأن عالم الاجتماع - وبوجه خاص ليس من شأن عالم الأنثروبولوجيا - أن يشغل نفسه بالبحث عن « غرض » الفرد أو الجماعة من ممارسة هذا النوع من النشاط أو ذاك . بل إن مهمته الرئيسية تنحصر فى البحث عن دور ذلك النظام - كنظام - فى تماسك البناء الاجتماعى وبقائه . فليس ثمة شىء أسهل من أن يسأل الباحث ، أو حتى الشخص الغير المخصص ، الناس عن أغراضهم ، وله بعد ذلك أن يقبل الأسباب التى يذكرونها له أو يرفضها . أما البحث عن الوظيفة الاجتماعية فهو أمر يحتاج إلى كثير من المران والخبرة والتمعن فى التحليل وفى الفهم^(٢) . ولسنا نقصد من هذا بطبيعة الحال أنه من غير الممكن أو من غير المستحب ، تغيير بعض النظم أو محاولة القضاء عليها تماما كما هو الحال فيما يتعلق

(١) *Ibid.* p. 34

(٢) *Emmet, op. cit.*, p. 86

بنظام التأثير مثلا ، بل كل ما نعتيه هو أنه حين تفكر في ذلك الأمر فلا بد لنا من أن نحسب مقدما حساب المشكلات التي سوف تترتب على هذا الفعل ، مادامت النظم الاجتماعية كلها متشابكة ومتساندة .

ولقد ترتب على ذلك كله أن العلماء الموظفين يرون ضرورة التميز بشكل قاطع بين تفسير مظاهر السلوك الاجتماعي في حدود وألفاظ الدوافع الفردية ، وتفسيرها بالإشارة إلى متطلبات الإنسان الاجتماعية . فالترعة الوظيفية على العموم تنكر ضرورة البحث عن الدوافع الإنسانية ، بل وتنكر أيضا أن لهذه الدوافع دخلا بالوظيفة الاجتماعية ، وتحاول بدلا من ذلك أن تحمل العوامل التي يمكن تحديدها تمحيذا موضوعيا (أي حاجيات البناء الاجتماعي) على العوامل الذاتية اليجية باعتبارها الأسس التي تتحكم في النسق الاجتماعي . وعلى أية حال فانه على الرغم من كل المناقشات التي دارت والتي لا تزال تدور في الكتابات الاجتماعية والأنثروبولوجية ، ورغم ما يبدو من ابتعاد بعض هذه الكتابات عن الأسس التي وضعتها دور كايم ثم رادكليف براون من بعده ، فلا يزال العلماء حين يتكلمون عن الوظيفة يقصدون دور النظام في وجود المجتمع ، بمعنى أن وظيفة أى نظام أو ظاهرة هي الدور الذي يلعبه في الحياة الاجتماعية ككل . وهذا معناه أنه لكي نفهم وظيفة أى نظام اجتماعي فلا بد من أن ندرس العلاقات المتبادلة بينه وبين بقية النظم ، أى علاقته بالبناء الاجتماعي . وهذا ما كان يرمى إليه دور كايم حين بين - كما ذكرنا من قبل - صعوبة الفصل بين المورفولوجيا الاجتماعية أو البناء الاجتماعي ، والفسولوجيا الاجتماعية . أو النظم الاجتماعية . ومن هنا يمكن القول إن دراسة البناء الاجتماعي هي في أساسها دراسة للنظم ولوظيفة هذه النظم .

الفصل الثالث

البناء والنظم الاجتماعية

حين بدأ دور كايم كتابه عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع» (الفصل الأول) بمحاولة إيجاد تعريف دقيق للظاهرة الاجتماعية تعرض للصعوبات التي يصادفها الباحث الاجتماعي في ذلك، نتيجة لاستخدام كلمة «اجتماعي» بطريقة فضفاضة غير دقيقة، سواء في الحياة اليومية أو في بعض الكتابات الغير العلمية بحيث يبدو كل أحداث الحياة التي نحقق بعض «الفائدة للناس» كما لو كانت «ظواهر اجتماعية». ولقد بين دور كايم ما ينطوي عليه هذا الاستخدام من خطأ وخطر. إذ ليس كل ما يحدث في المجتمع «اجتماعيا» بالضرورة، كما أن كثيرا من مظاهر السلوك البشري لا يعتبر في نظر علم الاجتماع «ظواهر اجتماعية» بالمعنى الدقيق للكلمة^(١). ولذا وجه دور كايم كثيرا من عنايته واهتمامه لدراسة الخصائص الجوهرية التي تتميز «الظاهرة

(١) يقول دور كايم في ذلك «ان الناس يستخدمون هذا المصطلح عادة للدلالة تقريباً على جميع الظواهر التي توجد في المجتمع لا لسبب إلا لأنها تنطوي بصفة عامة على بعض الفوائد الاجتماعية. ولكن يمكننا القول بناء على ذلك انه مامن حادثة انسانية الا ويمكن أن نطلق عليها اسم «الظاهرة الاجتماعية» فان كل فرد منا يشرب وينام ويأكل ويهكر، ولمجتمع كل الفائدة في أن يؤدي الفرد هذه الوظائف بطريقة منظمة. ومن ثم فكل ما كانت هذه الأشياء ظواهر اجتماعية لا وجد موضوع خاص بعلم الاجتماع، ولا يختلط مجال بحثه بمجال البحث في كل من علم الحياة وعلم النفس». لكن جميع المجتمعات تحتوي في الواقع على طائفة محددة من الظواهر التي تتميز عن الظواهر التي تدرسها العلوم الطبيعية بصفات جوهرية اختلف «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، الترجمة العربية ١٩٥١ ص ٣١.

الاجتماعية *to fait social* « عن غيرها من الظواهر والاحداث التي تجري في المجتمع ، وبين لنا الشروط التي يجب أن تتوفر في أي ظاهرة حتى يمكن اعتبارها ظاهرة اجتماعية . ولكن على الرغم من كل هذا الاهتمام الذي أبداه دوركايم بدراسة للظواهر الاجتماعية فقد كان يحرص دائما على أن يبين لنا أن المهم في الموضوع ليس هو الظاهرة الاجتماعية في حد ذاتها ، وإنما المهم هو التعرف على « معنى » الظاهرة في المجتمع الذي توجد فيه ، وهو أمر لن ييسر للباحث الاجتماعي إلا عن طريق رد الظاهرة إلى النسق الذي تنتمي إليه ، أي ربطها بغيرها من الظواهر التي تؤلف معها نظاما اجتماعيا متماسكا يؤدي وظيفة معينة في حياة المجتمع .

والواقع أن هذه النظرة التي عرضها دوركايم تمثل موقفا يختلف كل الاختلاف عن الموقف الذي كان يتمسك به معظم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر ، والذي كان يفتق بجمع أكبر قدر من المعلومات الانتوجرافية أو للظواهر الاجتماعية الجزئية المتشابهة ، فيقارن بينها بقصد الوصول إلى تصنيفات أو قوانين كلية دون أن يحاول التعرف على «معنى» هذه الظواهر المتشابهة في مختلف المجتمعات . ومن هنا كانت كتابات القرن التاسع عشر - كما تمثلها أصدق تمثيل مؤلفات سرجيس فريزر Sir James Frazer وإلى حد ما كتابات تايلور Edward Burnett Tylor - تزخر بوفرة هائلة من المعلومات المفردة التي يقتطعها الكاتب اقتطاعا من

(١) الواضح أن دوركايم قد نبه الأنعام إلى هذه المسألة ، وذلك في مجال كلامه عن المنهج المقارن ، إذ ينص صراحة على أن المقارنة لابد أن تكون بين مجموعات من التجارب المتصلة الواصلة المندى وليس بين التجارب المنعزلة - « قواعد المنهج في علم الاجتماع » صفحة ٢١٢ .

الأنساق التي تنتمي إليها ، دون أن يحاول التعمق بالفعل في فهم المجتمع نفسه أو الحياة الاجتماعية ككل . ففي هذه النقطة بالذات يختلف الاتجاه الذي وضع دور كايم أسسه ثم تابعته فيه المدرسة الوظيفية وبخاصة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية من ضرورة عقد المقارنات بين الأنساق المولفة من الظواهر الجزئية عن الاتجاهات القديمة ^(١) . فالشيء الذي يعطى الظاهرة قيمتها وأهميتها ومعناها في المجتمع ، بل ويجعل منها موضوعا للدراسة العلمية هو ارتباطها وتشابكها مع غيرها من الظواهر التي تؤلف معها نسقا واحدا متكاملا نسبي «النظام الاجتماعي» . وهذا معناه أن مجرد « الوجود الفيزيقي » للظواهر في الزمان والمكان لا يكفي لاعتبارها ظاهرة « اجتماعية » خليقة في ذاتها بأن تكون موضوعا لعلم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا . فبجرد الأكل والشرب والكلام والذهاب إلى العمل وأداء الصلوات وغير ذلك لا تعتبر ظواهر اجتماعية يكتبني بدراستها في حد ذاتها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا . وإنما يهتم هذان العلمان بدراسة مسائل أكثر تجريدا وأكثر تعقيدا من ذلك ، مثل مبادئ التنظيم الاجتماعي أو التشريع القانوني ، أو النسق الاقتصادي أو المعتقدات والطقوس الدينية ، وهي كلها موضوعات تتركب من عديد من الظواهر التي ترتبط بعضها مع بعض ويقوم بينها نوع من الاتساق . فكان الظواهر الجزئية التي تؤلف حقائق عيانية مشخصة والتي تبدو ظاهرة في الحياة اليومية ويمكن حتى لغير ذوي الخبرة إدراكها ، ليست سوى العناصر الأولية التي تؤلف عن طريق ترابطها معا أنواعا من الأنساق «الغير المبررة» التي يحتاج اكتشافها وفهمها إلى كثير من العمليات الذهنية والمنطقية التي تقوم على الاستقراء والاختيار والتركيب ، على ما يقول مالاينوفسكي ^(٢)

(١) Malinowski, B., *Coral Gardens* , 1935, Vol. 1, p. 317.

وهذه الأنساق « اللامشخصة » أو « اللاإيمانية » التي يمكن تسميتها بالنظم الاجتماعية هي التي تهتمنا بالفعل في دراسة « البناء الاجتماعي » نظراً لأنها هي التي تدخل في تكوينه . وهذا لا يتعارض بطبيعة الحال مع الحقيقة المسلم بها من أن الشيء الذي يلاحظه الباحث في دراسته الحقلية هو مظاهر السلوك الجزئية ، وأن هذه المظاهر تعتبر بمثابة العناصر الأولى التي ترتبط بعضها ببعض في شكل أنماط تقوم بينها علاقات عملية أو منطقية تؤلف للنظم . فكأن النظام الاجتماعي هو أحد أطرزة السلوك ، وهو بذلك يتمتع بدرجة من التجريد لانجدها في وقائع السلوك الجزئية . والواقع أن النظام الاجتماعي يتضمن أكثر من فعل سلوكي واحد كما قد يحقق أكثر من هدف واحد ، ولكنه يمثل على أي حال قاعدة أو معياراً معيناً بالذات . فالزواج والعائلة والرياسة والملكية نظم اجتماعية يتضمن كل منها قواعد ومعايير معينة تحدد نوع السلوك والتصرفات التي يجب أن يتبعها الأشخاص الذين يدخلون أطرافاً في ذلك النظام . والأغلب أن هذه القواعد والمعايير تنطبق وتصدق على المجتمع كله بغض النظر عن الأفراد ، وإن كانت هناك حالات استثنائية سوف نعرض لها فيما بعد . ولكن المهم هنا هو أن نعرف أنه حين يتكلم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا عن « النظام » الاجتماعي فإنهم يقصدون على العموم أنماط العمل أو الفعل الاجتماعي التي تحدث بطريقة منظمة ورتبية والتي ترمي إلى تحقيق هدف محدد بالذات . على أساس أن كل نمط من أنماط السلوك له نوع محدد من الأهداف . وكل هذا يتطور في النهاية في وجود درجة من الاطراد والتقنين في السلوك الاجتماعي تجعله يتواءم ويتفق مع المعيار الذي يوجهه الناس في حياتهم وفي أعمالهم .

وعلى الرغم من شيوع مصطلح « النظام الاجتماعي » في الدراسات

الحديث فلم يتفق العلماء بعد على تعريف واحد له ، وإنما يحاول كل منهم أن يعرفه من وجهة نظره الخاصة . ومن هنا كنا نجد أنفسنا أمام عدد هائل من التعريفات التي تتفاوت في البساطة والتعقيد والتي يكشف بعضها عن كثير من الغموض . وقد يكون من العبث أن نذكر كل هذه التعريفات هنا ، ولذا نكتفي بالإشارة إلى عدد قليل منها لكي نبين من ناحية مدى اختلاف الآراء إزاء مفهوم النظام الاجتماعي ، ونبين من الناحية الأخرى التوافق الأساسية التي تشترك فيها تلك التعريفات المختلفة . فالأستاذ نادل *Nadel* مثلا يكتفي بتعريف « النظام » بأنه « طريقة مقننة للسلوك الاجتماعي » أو « طريقة مقننة للعمل المشترك »^(١) . أما الأستاذ ماكيفر *MacIver* فإنه يقدم لنا أكثر من تعريف واحد في كتبه المختلفة . ففي كتابه عن « المجتمع المحلي » *Community* مثلا يعرف النظام بأنه « الصور أو الأشكال الثابتة التي يدخل الناس بمقتضاها في علاقات اجتماعية »^(٢) ، ولكنه في كتابه عن « المجتمع » *Society* يقول « إنه يمكن تسمية كل ما هو مقرر اجتماعيا نظاما »^(٣) ، بينما يذكر لنا في كتابه الذي اشترك في تأليفه مع *Pago* بعنوان « المجتمع » أيضا أن النظم الاجتماعية هي « الأشكال المقررة لأساليب العمل والسلوك في الحياة الاجتماعية »^(٤) . ويستخدم رادكليف براون ألفاظا مشابهة في تعريفه

Nadel , *op. cit.* , p. 108

(١)

MacIver , *Community* , 1924 , p. 8.

(٢)

Id , *Society : A Textbook of Sociology* , 1947 , p. 14.

(٣)

(٤) *Society* , *MacIver & Page* - الترجمة العربية بقلم الأستاذ الدكتور عيسى

النظام الاجتماعي بأنه « الحالات المقررة للسلوك . وأنه يعتبر هو الاداة التي بواسطتها تستطيع شبكة العلاقات الاجتماعية أن تحافظ على وجودها واستمرارها »^(١) . ويرى مالينوفسكى أن النظم الاجتماعية « وحدات للنشاط البشرى المنظم » ، وهذا معناه أن كل نظام له أغراض معينة بالذات وأنه على هذا الأساس يكون موجها نحو إشباع حاجة معينة أيضا ، وهذه ناحية لم يطرق إليها العلماء الذين سبق ذكرهم . والواقع أن مالينوفسكى يدخل في مفهوم « النظام الاجتماعى » كثيرا من العناصر التي لم يذكرها غيره . من العلماء الذين سبقوه في الكلام عن هذا الموضوع . ذلك أن فكرة « النظام » عنده تقتضى وجود اتفاق عام في المجتمع على فئة معينة من القيم التقليدية هي التي تجمع بين الناس . ويسمى مالينوفسكى ذلك « بالميثاق » ، أى أنها تتطلب وجود « معايير » معينة تتألف من المهارات المكتسبة والعادات والقيم الخلقية والقانونية ، كما أنها تتضمن في الوقت نفسه وجود جماعة من الناس ينظّمون فيما بينهم بطريقة معينة ، ويدخلون في علاقات عديدة أحدهم بالآخر من ناحية وبالبيئة التي يعيشون فيها من الناحية الأخرى ، سواء في ذلك البيئة الطبيعية أو البيئة المصنوعة^(٢) : ثم لا يلبث مالينوفسكى بعد ذلك أن يضيف إلى

Radcliffe-Brown, R.B., "On Social Structure" , in *Structure (١)*
and *Function* , op. cit., p 10.

Malinowski, B., *A Scientific Theory of Culture*, Galaxy . (٢)

N. Y. 1960, p. 39 and p. 46.

Lee, A.M. (ed) , *Principles of Sociology*, Barnes أيضا
& Noble, N. Y. 1961 , pp. 225-7 ; Nadel , op. cit. , pp. 108-109 ;
Piddington, R., *An Introduction to Social Anthropology* , Oliver
& Boyd , 1952 , vol. 1 , p. 238.

مفهوم « النظام الاجتماعي » بعض العناصر الأخرى ، وذلك في المقدمة التي كتبها في عام ١٩٣٤ لكتاب هوجبين Hogbin عن « القانون والنظام في بولينيزيا » ، حيث يعرف « النظام الاجتماعي » بأنه « مجموعة من الناس الذين يشتركون معاً في أداء عمل اجتماعي معين يتعلق بناحية معينة من البيئة التي يعيشون فيها ، ويتعينون في ذلك بأساليب فنية مرسومة كما يخضعون لفئة معينة من القواعد والقوانين » (١) . وهذا معناه أنه عن طريق دراسة النظم الاجتماعية يمكن للباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي أن يحصل على صورة واضحة متكاملة للنظيم الاجتماعي داخل الثقافة (٢) . وقد قبل كثير من العلماء بعض هذه العناصر التي أدخلها مالينوفسكي في تعريفه للنظام الاجتماعي ، وبخاصة فيما يتعلق بالناحية المعيارية التي تتضمنها النظم بحيث نجد نادل مثلاً يذكر لنا أن النظم تشمل ليس فقط السلوك بل وأيضا القواعد التي تحكم هذا السلوك (٣) .

Malinowski, B. , "Introduction" to Hogbin, H. I. , *Law and Order in Polynesia* , 1952 , p. xxxll.

(٢) سم أن مالينوفسكي يمازج في كتاباته « الثقافة » وليس « البناء الاجتماعي » فانه كان يرى أن الثقافة يمكن تحليلها الى عدد من « النظم » التي تعتبر « وحدات بنائية » في الثقافة . وسوف نرى فيما بعد كيف أن مالينوفسكي كان يعتقد أن النظم تقوم لكي تشبه بطريق مباشر أو غير مباشر الحاجات البيولوجية للإنسان ، وأنه يجب على الباحث أن يضم هذه النظم دائماً تحت مسمى « النظم الاجتماعية » .

Leach, E R., " The Epistemological Background : ذلك مثلاً : to Malinowski's Empiricism", in Firth, R.(ed.) , *Man and Culture*, Routledge 1957 , p. 136.

Nadel , *op. cit.*, p. lll. (٣)

ونعمة تعريفات أخرى كثيرة تمتلئ بها كتب الأنثروبولوجيا والاجتماع^(١). ومع أن هذه التعريفات تختلف في ألقاظها وفي مضامينها فإنها تتفق كلها في أنها تعتبر «النظام الاجتماعي» هو الأساليب المقررة المقتة للسلوك الاجتماعي. ولقد ترتب على ذلك عدة أمور هامة لا تزال تثير الجدل والمناقشات بين العلماء المحدثين. وأول وأهم هذه الأمور هو أن «النظام الاجتماعي» إما كان، لابد أن يؤدي وظيفة معينة في الحياة الاجتماعية مادام المجتمع نفسه يعرف به ويقره، كما أنه يخضع بالضرورة لمعايير راسخة وقيم ثابتة يؤمن بها المجتمع ويتمسك بها أشد التمسك. وقد ذهب بعض العلماء في ذلك إلى حد اعتبار النظام الاجتماعي - سواء أكان هو نظام القرابة أو النظام السياسي أو النظام الاقتصادي أو غيرها من النظم التي تؤلف البناء الاجتماعي الشامل - نوحا

(١) من ذلك مثلا ما يذهب اليه عالم الاجتماع البريطاني الأستاذ موريس جتربرج من أن النظم هي «الأساليب المستقرة المعترف بها والتي تحكم العلاقات القائمة بين الأفراد والزمر الاجتماعية» (Ginsberg, M., *Sociology*, O.U.P., 1934, p. 42). بينما يرى هوبهاوس أنه يمكن إطلاق كلمة «النظام» على «التنظيمات التي يؤلفها الأشخاص الذين يحكمون بنسبة معينة من الأساليب كما هو الحال في نظام الكنيسة» (Hobhouse, L.T., *Social Development*, 1924, p. 41). أما عالم الاجتماع الأمريكي ليستر ولورد Lester F. Ward فإنه يعتبر النظام وسيلة «لتوجيه الطاقة الاجتماعية واستخدامها استغلالا صحيحا» وينظر هابس E. G. Haynes إلى النظم الاجتماعية على أنها فئات من «المناسبات التي يتصل بها المجتمع على اعتبار أنها وسائل مادية يستعين بها في تحقيق أهداف مقصودة ومقبولة»، بينما يعتبر اللورد G. A. Ellwood النظم هي «العادات الاجتماعية التي تتربى في شكل أنماط». أنظر في هذه التعريفات وغيرها Koenig-S. *Sociology: An Introduction to the Science of Society*, Barnes & Noble, 1967, p. 70.

من السلوك المقصود المادف ، وأنه يتحقق بالضرورة غرضاً محدداً ومعيّناً بالذات . ولكن مع أن معظم العلماء يرون أن الفرضية هي أحد مكونات « النظام » التي لا يمكن له أن يقوم بدونها ، فانهم يرون في الوقت نفسه أنه ليس من مهام الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي أن يبحث في دراسته للنظم الاجتماعية عن الفرض من السلوك ، وأن كل مهمته تنحصر في تحليل تصرفات الناس وأفعالهم وربطها ببعضها لبعض لمعرفة الدور الذي تلعبه في الحياة الاجتماعية ككل . والأمّر الثاني هو أن الكثيرين من العلماء يرون أن النظام ، باعتباره هو السلوك المقتنن ، يرتبط وجوده في المجتمع بوجود بعض الجزاءات الاجتماعية *social sanctions* ، وربما كان هو السبب الأساسي في اتباع الناس للنظم الاجتماعية السائدة في مجتمعاتهم وتمسكهم بهذه النظم خشية الصرض لتلك الجزاءات . ويظهر هذا بشكل واضح في إشارة مالتينوسكي إلى وجود « معايير خلقية وقانونية » في مفهوم النظام الاجتماعي على ما ذكرنا . فوجود هذه المعايير يعتبر ضماناً كافياً ليس فقط بضرورة مراعاة هذه النظم ، بل وأيضاً ضد المخروح عليها أو الانحراف عنها^(١) . والأمّر الثالث والآخر هو أن كلمة « نظام » تستخدم دائماً لتشير إلى ملامح الحياة الاجتماعية التي تستمر في الوجود أجيالاً طويلة ، بمعنى أن وجود النظام لا يرتبط بوجود الأفراد أو « الأجيال البيولوجية » ، بحسب تعبير هوبز

(١) يرى نادل أن أخف أنواع الجزاءات التي توهم على الخروج على أنماط السلوك المفردة اجتماعياً ، أي الخروج على « النظام الاجتماعي » ، هو استنكار المجتمع واستيعابه للفعل واستياؤه من الفاعل ، وأن أبسط أنواع الإثابة والمكافأة على التسلك بهذه الأنماط هو اطراء المجتمع للفرد وإبداء استحسانه للفعل . Nodel , *op.cit* . pp . 419 - 411 .

Hughes^(١) ، وإنما يمدى وجوده حياة الأفراد كما أنه يتمتع بقدرة كبيرة على الصمود في وجه التغيرات الطارئة التي قد يظن أنها كناية مهدمة وإن الله وأقرب مثل للذهن هو الحفلات والنفوس والمراسيم التي يتمسك بها الناس في حالة الزواج أو الوفاة مثلاً دون أن يعرفوا أصلها أو دلالتها ومعناها ، بل إنهم كثيراً ما يقومون بها دون أن يكونوا مقتنعين تماماً بضرورتها وبالرغم مما قد تسببه لهم من متاعب ومضايقات . فكأن للنظم الاجتماعية إذن قدرة على الاستمرار وعلى الاطراد في الحدوث ، حتى وإن لم يكن لها فائدة واضحة في أذهان الناس^(٢) .

(١)

كذلك أغارت الفكرة الهامة السائدة عن أن النظام والسلوك الاجتماعي المقتن الذي يقره المجتمع كله كثيراً من الجدل حول مسألة عمومية «النظام» ومعنى هذه العمومية . والرأي الغالب بين علماء الاجتماع وعلماء

Hughes, E. C. , "Institutions" , in Lee (ed.) *op. cit.* , p. 22 (١)

(٢) يفرق عالم الاجتماع الأمريكي Sumner بين العادات النسيبة والنظم على أساس أن « العادات النسيبة أو السنن folkways » هي الطوائف الاجتماعية الأولية التي تنتج عن السلوك الجمعي الذي حدث في الماضي ، ولكنها تمثل مع تشكيل سلوك الناس في الحاضر وفي المستقبل ، وأن الإنسان مضطرب لتقبلها والتمسك بها والتصرف بمقتضاها دون أن يدرك ذلك أو يشعر بتلك الخاصية الناعمة أو المألوفة التي تتميز من أهم خصائص « السنن » أما النظم الاجتماعية ، فانها علاوة على استمرارها واطرادها ، فان الإنسان « يشعر » ببنائها ، كما أن لها « بناء » معيناً يتصرف الناس ويصاوبون داخل نطاقه تبعاً لطرق وأحكام معينة مرسومة في أوقات محددة بالذات . وهذا معناه أن سنن يفرق بين العادات النسيبة والنظم على أساس أن النظم تتطلب ما يسميه بالتعاون المصوداً والشعوري ، انظر : Sumner, W.G. , *Folkways* ; Mentor Books, 1960 , Section 1. pp. 1-3 .

الأنثروبولوجيا بوجه خاص هو أن «عمومية» النظام الاجتماعي مسألة نسبية بحث ، بمعنى أنه لا بد من أن يؤخذ في الاعتبار دائماً الجماعة المحلية التي تقبل هذا النظام وتمارسه وتمسك به . فكثيراً ما يتخذ السلوك الاجتماعي شكل النظام المقرر في مجتمع معين بالذات . دون أن يستتبع ذلك بالضرورة قبول ذلك « النظام » أو شيوعه في المجتمع الكبير الذي يكون هذا المجتمع المحلي جزءاً فيه . مثال ذلك « الثأر » الذي يمارس في كثير من أنحاء الصعيد والمصحراء ، والذي له أحكامه وقوانينه ومنطقه الخاص . فهو يعتبر نظاماً اجتماعياً مقررأ في الجماعات التي تمارسه ، ولكنه يقابل مع ذلك بالاستهجان بل والإنكار والمقاومة من بقية المجتمع المصري . فكأنه توجد إذن دائماً فئتان أو مجموعتان من الناس يجب أن نأخذهما في الاعتبار في دراسة النشاط الفئتي الذي يتخذ شكل « النظام الاجتماعي » : الأولى هي الزمرة التي تمارس هذا النشاط بالفعل ، أي التي « تخرج بمعيار النظام إلى حيز العمل » على ما يقول نادل ؛ والثانية هي الجماعة المحلية التي تنتمي إليها هذه الزمرة التي تمارس ذلك النشاط ، والتي يمكن القول تبعاً لذلك إن « المعيار » يعتبر « صحيحاً » بالنسبة لها حتى وإن لم تشترك هي ذاتها في التنفيذ بالفعل ، وذلك علاوة على المجتمع الكبير الذي تنتمي إليه كلتا الطائفتين والذي قد يستهجن ذلك النظام أحياناً أو ينكره كل الإنكار ويقاومه ويعمل على إزالته والقضاء عليه . فالثأر من حيث هو نظام اجتماعي يعتبر إذن معياراً « صحيحاً » بالنسبة لتلك الجماعة القبلية أو الشبه القبلية التي تمارسه وتمسك به وتخضع لأحكامه وقواعده وتقبل منطقته . ولكن هذا المعيار نفسه يحدد في كل حالة الأشخاص (أو الزمرة الاجتماعية) الذين يتعين عليهم مزاوله هذا النشاط ، أي الأخذ بثأر قتلهم ، تبعاً لقواعد مرسومة محددة ، وذلك في الوقت الذي يقف بقية

المجتمع من ذلك « النظام » موقف الإنكار والمقاومة ^(١). فمسئولية الأخذ بالتأثر تقع على عاتق الرجال دون النساء من أعضاء العصابة القريبة للقتيل ، كما تقع بعد ذلك على الشخص الأعزب قبل المتزوج الذى يقوم بأعباء والتزامات كثيرة نحو غيره (الزوجة والأولاد على الأقل). بل أن « النظام » نفسه يحدد لبقية أفراد العصابة الأدوار المختلفة التى يجب أن يقوموا بها إزاء الشخص المنوط به الأخذ بالتأثر وإزاء أهله فى حالة وقوعه فى أبهى السلطات ، ويرسم ذلك حسب قواعد دقيقة محكمة ^(٢).

يضاف إلى ذلك أن بعض النظم الاجتماعية لا يمارس بالفعل إلا فى مواسم مرسومة وفى مواعيد محددة ، وإن كان يقوم بها دائما أشخاص معينون بالذات أو فئات معينة أيضا من الناس ، كما هو الحال فى بعض المراسم والشعائر الدينية الموسمية . ويعرف هذا النمط من النظم الاجتماعية بالنمط

(١) من الطريف أنه فى حلقة البحوث الجنائية الأولى التى عقدها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة فى عام ١٩٦٢ ، كنت أعرض لهذه الفكرة محاولا تبين كيف أن التأثر يعتبر « نظاما » فى بعض أثمان الجثيم الصميدى ، فاعترض أحد كبار المستغلين بالتأثير على هذا التعبير وقال أنه يكفى تسمية التأثر « ظاهرة » لأنه فى الحقيقة « لا نظام » . وواجهته حين وصف التأثر بأنه « لا نظام » كان يأخذ المعنى الدارج لكلمة « نظام » من ناحية ، كما كان ينظر الى التأثر من زاوية الجثيم المصرى ككل وليس من زاوية الجثيم الحلى الذى يترافق بالتأثر كنظام اجتماعى ، أى كنوع من السلوك القتن المتصرف به من أعضاء الجماعة المحددة التى تمارسه وتضخم لغوائته وأحكامه .

(٢) انظر فى ذلك مقالنا « التأثر » دراسة أثرولوجية فى إحدى قرى الصعيد « المجلة الجنائية القومية » المجلد السادس ، العدد الثالث نوفمبر ١٩٦٣ صفحات ٣٠٠-٣٦٤ . وقد أجرى بحث التأثر فى الأصل تحت إشرافنا بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية وأسهم فى جمع المعلومات الإثنوجرافية عدد من الباحثين الماعدين بالمركز نفس بالقرى منهم السيد / أحمد سامى عبد الحسن وزوجته السيدة صفية قاسم عبد الحسن اللذين اشتركا أيضا فى إعداد التقرير الميدانى الذى وضعه الى المركز عام ١٩٥٨ .

« التكرارى repotetive » . ويستدل على « صحة » هذه النظم بعدد المرات التى تمارس فيها بكل دقائقها وتفاصيلها أثناء فترة معينة من الزمن ، وبانتظام وقوعها فى مواعيد ثابتة لا تتغير أثناء هذه الفترة التى يتابع فيها الباحث سير النظام ومن هذه الناحية تتميز النظم التكرارية عما يعرف باسم النظم « العارضة contingent » ، وهى النظم التى تظهر على فترات غير منتظمة كما قد يظهر الأشخاص أو فئات الناس الذين يشتركون فيها فى كل مرة حسب ما يقضى به الموقف . ولست أقصد بذلك أن النظام العارض يظهر فى فترة محدودة من الزمن ثم يزول تماما من المجتمع . بل المقصود هنا هو أن النظام « يمكن » — مع وجوده ومع اعتراف المجتمع به — بالنسبة لكل أو بعض أفراد المجتمع إلى أن تنحقر الفرصة المناسبة وتتوفر الملائمات الملائمة لظهوره وممارسته من جديد . ومن الأمثلة على ذلك « نظام » الزواج و « نظام » انعقاد المحاكم فى المجتمعات البدائية ، و « نظام » ممارسة السحر والشعوذة فى حالات المرض فى بعض المجتمعات المتخلفة وما إلى ذلك^(١) . وتوجد هذه الأنماط من النظم بطبيعة الحال إلى جانب النظم الاجتماعية العامة التى تسود فى المجتمع ككل ويمارسها الناس فى جميع الأوقات دون أن تمر بفترات « كون » ، وهى التى يشترك فى أدائها أعضاء المجتمع بغير استثناء ، كما هو الحال بالنسبة لنظام الأسرة (وليس نظام الزواج)^(٢) أو نظام السيادة والخضوع . وهذا لا يمنع بالطبع من أن تختلف الأدوار الاجتماعية التى يقوم بها مختلف الأفراد

(١) Nadol-op. cit., pp. 419 - 20

(٢) وذلك على أساس أن كل فرد فى المجتمع لابد أن ينتمى بشكل أو بآخر إلى أسرة ، وإن كان دور الفرد يختلف من أسرة لأخرى . ومن هنا تعتبر الأسرة نظاما أكثر صومية من الزواج ، إذ لا يتنوط فى كل فرد أن يتزوج .

داخل النظام الاجتماعى الواحد ، كأن يقوم شخص معين بدور الأب فى الأسرة بينما يقوم شخص آخر غيره بدور الابن فى هذه الأسرة نفسها . بل إن الشخص الواحد كثيراً ما يقوم فى النظام الواحد بأكثر من دور واحد . فهو فى الأسرة (ونعنى بالأسرة دائماً ما يطلق عليه فى الكتابات الاجتماعية والأنثروبولوجية اسم العائلة الصغيرة أو العائلة النوواة أو العائلة الأولية التى تتكون من الوالدين والأبناء غير المتزوجين) يقوم بدور الابن مثلاً بالنسبة لوالديه ودور الأخ بالنسبة لإخوته ، أو قد يقوم بدور الاب بالنسبة لأولاده ودور الزوج بالنسبة لزوجته ، وهكذا . وكل دور من هذه الأدوار يفرض عليه التزامات معينة ، ويتطلب منه القيام بمناشط خاصة .

ولسكن الواقع أن هذه التميزات بين أنواع النظم ، وبخاصة بين النظم العارضة والنظم المستمرة أو الشاملة ، تميزات تعسفية إلى حد كبير . فالنظام الواحد يمكن اعتباره نظاماً « عارضاً » أو « مستمراً » تبعاً لاختلاف وجهات النظر . فالمحكمة مثلاً « نظام مستمر » فى المجتمع الحديث ، لأنها تعقد باستمرار ويعترف بها المجتمع كله وتشرف عليها هيئة قضائية تؤدي وظيفة معينة فى البناء الاجتماعى ، على الرغم من أن الأشخاص الذين يقومون بهذه الأدوار يتغيرون من حين لآخر . ولكن فى الوقت نفسه تعتبر المحكمة « نظاماً عارضاً » بالنسبة للمتنازعين أنفسهم لأنهم لا يشتركون فى نشاطها إلا أثناء فترة معينة من الزمن هى التى يستغرقها عرض النزاع للحكم فيه . ونما يزيد صعوبة المسألة أن بعض النظم تعكس كل هذه المظاهر فى وقت واحد . فالكنييسة مثلاً - على ما يقول نادل - تنظم معترف به يمثل اعتقاداً مذهبياً وروحياً وخلقياً معيناً وتكون له من هذه الناحية « صحة » دائمة مستمرة . ولكن كثيراً من تعاليم الكنييسة يتعلق فى الوقت نفسه بأمور

عارضة فقط مثل التعميد والاعتراف والعملاء ، بينما البعض الآخر صفة
النظم « التكرارية » مثل قداس الأحد أو أيام الاعياد^(١) .

وكل هذا معناه في الحقيقة أن النظام الاجتماعي لا يمكن - على ما ذكرنا
من قبل - أن يوجد إلا في جماعة معينة بالذات هي التي تعترف به وتقره
وتمارسه وتعتبره أمراً لازماً لحياتها وتماسكها بحيث لا يمكنها أن تتخلى
أو تنصرف عنه دون أن يتغير بناؤها التقليدي ، أو يطرأ عليه على الأقل
بعض الخلل . ولقد سبق أن رأينا أيضاً أنه ليس من الضروري أن يسود
النظام الاجتماعي المجتمع الكبير كله . ويظهر هذا بشكل واضح في المجتمعات
الحديثة أكثر منه في المجتمع البدائي . إذ كثيراً ما يقتصر وجود نظام اجتماعي
معين على قطاع واحد من قطاعات المجتمع الحديث المعقد تتوفر فيه خصائص
بنائية وثقافية معينة تستلزم قيامه ، كما هو الحال بالنسبة لنظام الثأر الذي
يرتبط وجوده ببناء اجتماعي معين بالذات ، ويتطلب أنساقاً اجتماعية معينة
أيضاً لا توجد في المدن الكبرى أو في المجتمعات الحضرية عموماً . ولذا كان
سكان المدن لا يعرفون بالتأثر كنظام ، بل إنهم ينكروته ويحاولون إزالته
من المجتمعات المحلية التي تمارسه . والواقع أن علماء الأنثروبولوجيا حين
يتكلمون عن « النظام الاجتماعي » باعتباره نمطاً سلوكياً عاماً يسود المجتمع
ككل ، فإنهم يقصدون المجتمعات التقليدية الصغيرة الحجم القليلة السكان
والتي تمتاز بدرجة عالية من التجانس الثقافي ، مما يساعد على توحيد النظم
الاجتماعية فيها بدرجة لا تتيسر في المجتمعات الحديثة المعقدة . ويجب ألا
ننسى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية ظلت فترة طويلة نسبياً من تاريخها القصير

تقصر اهتمامها على ما كان يعرف باسم « المجتمعات البدائية ». ومع أن مجال الأنثروبولوجيا اتسع كثيراً في السنوات الأخيرة بحيث أصبح الأنثروبولوجيون يدرسون كل أنواع المجتمعات البشرية على اختلاف درجات تقدمها وتحضرها وتعقدتها، فإنهم لا يزالون يفضلون تركيز جهودهم في دراسة هذه المجتمعات على الجماعات المحلية الصغيرة، كأن يدرسوا مدينة من المدن الصغيرة أو أحد المصانع أو ما إلى ذلك. بيد أن بعض النظم الاجتماعية يرتبط وجوده ليس بمجتمع على محدد بل بطائفة معينة من الناس لا يرتبطون بمكان واحد معين وإنما ينتشرون في كل أنحاء المجتمع الكبير الشامل. فالنظام الحربي مثلاً الذي يشيع في عدد كبير من مجتمعات شرق إفريقيا يرتبط وجوده بصفة عمر 804 - 805 معينة بالذات دون غيرها من طبقات العمر التي تنقسم إليها القبيلة^(١). وعلى العموم فإن المبدأ الأساسي في هذا كله هو نسبة النظام

(١) يوجد نظام طبقات العمر في عدد كبير من المجتمعات في شرق إفريقيا وفي أمريكا وبعض جزر المحيط الهندي وبعض قبائل أستراليا، ولكنه لا يمثل موضوع ونوعاً في أي منها مثلاً يمثل في شرق إفريقيا وبخاصة لدى القبائل النيلية الحامية. ويتضمن هذا النظام يتضم أعضاء المجتمع، أو الذكور منهم على الأقل، إلى جماعات طبقية منتظم كل جماعة منها جيم الأفراد الذين يتنوبون إلى سن معينة، بحيث يترتب السكال جميعاً في النهاية في طبقات تلو لحدها الأخرى، ويخلف كل منها موقفاً معيناً من بقية الطبقات التي تسبقها أو تأتي دونها في السلم الاجتماعي، كما تعمل كل الطبقة الواحدة وتصرف في كل شؤون الحياة الاجتماعية لكل أو كوحدة متماسكة. وتتولى الوظيفة الحربية طبقة الأبطال أو المحاربين التي تألف من الشبان الذين يكرسون، ما يبدؤوا أو لمراحل الرجولة. انظر في ذلكمكتلانا عن « نظام طبقات العمر ». دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة » (مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية . المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ، صفحات ١٧١-٢١١ .

الاجتماعى مهما يقل عن عموميته وشموله. فهو يرتبط دائماً بمجتمع محلى معين أو جماعة معينة بالذات بحيث يسود فيها ويحدد لها سلوكها الاجتماعى ويرسم لها علاقاتها الاجتماعية ، سواء بين الأفراد والزمرة الاجتماعية التى ينقسم إليها هذا المجتمع المحلى ، أو مع غيره من المجتمعات .

(٢)

وايس «النظام» مجرد ظاهرة بسيطة فى تكوينها والواقع أن معظم النظم الاجتماعية تبلغ درجة عالية من التعقيد ويدخل فى تكوينها عدد كبير جداً من العناصر المتداخلة المتشابكة . بل إن بعض النظم يمكن تحليله أولاً إلى عدد من النظم الجزئية الأكثر بساطة ، والتى تتألف بدورها من مجموعة من تلك العناصر المتشابكة . وعلى أية حال فإن أى نظام اجتماعى ، مهما يبد عليه من بساطة لاول وهلة ، ليس فى حقيقته إلا شبكة معقدة من العلاقات التى تحتاج إلى كثير من الجهد لتحليلها وفهمها . فالزواج مثلاً ، وهو نظام بسيط نسبياً ، يضم عدداً من النظم الاجتماعية الأقل تعقيداً ، والتى يشتمل كل منها مع ذلك على كثير من العناصر والظواهر المعقدة المتشابكة مثل نظام المهر ، وشبكة العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين أفراد الأسرة الصغيرة ، ونظام العلاقات الاجتماعية بين الجماعتين القرابيتين اللتين ينتمى إليها الزوجان وغير ذلك . كما أن أى نظام من هذه النظم يمكن التمييز فيه بين كثير من العلاقات الاجتماعية والسمات الثقافية والقواعد التى تحدد سلوك مختلف الأفراد ضمن هذا النظام . فالهر يتألف من عديد من الظواهر الاجتماعية التى تتعلق بوجه خاص بنوع المهر (أى إذا كان المهر يتألف من النقود أو من بعض السلع الاستهلاكية أو الممتلكات أو الماشية مثلاً ، على ما هو عليه الحال فى كثير من مجتمعات شرق

إفريقيا) ومقداره وطريقة الاتفاق عليه وطريقة دفعه ، وما يلازم ذلك كله من مراسيم وطقوس معقدة يرسمها العرف ويتبعها الناس بمحسذافيرها في معظم الأحوال ، وذلك علاوة على معنى المهر والدور الذي يقوم به في تأمين مستقبل الزوجة والأطفال . كذلك الحال بالنسبة للأسرة . إذ رغم بساطتها الظاهرية وقلة عدد أفرادها ، فانه يمكن التمييز فيها بين ثمانية أنماط على الأقل من العلاقات الاجتماعية الأساسية لكل منها وظيفته المحددة ، وهي : أولا علاقة الزوج والزوجة التي تقوم على أساس الحقوق الزوجية والجنسية والمسئولية المشتركة نحو البيت والأولاد ، بكل ما يتضمن ذلك من العناية بالأطفال وتنشئتهم ، وتقسيم العمل بين الزوجين وحقوق كل منهما فيما يتعلق بالملكية والسلطة والطلاق وما إلى ذلك . ثانيا ، علاقة الأب والابن التي تقوم على مسئولية الأب نحو ابنه وما تشتمل عليه من تعليم وتأديب ، وما يقابل ذلك من وجوب الطاعة واحترام من جانب الابن ، ثم علاقات التعاون الاقتصادي في نواحي النشاط المختلفة التي يضطلع بها الذكور وبخاصة بعد أن يكبر الابن ويستطيع الإسهام في الحياة الاقتصادية ، ثالثا ، علاقة الأم والابنة ، وهي علاقة تماثل تلك التي تقوم بين الأب والابن إلى حد كبير ، ولكنها تدور في أغلب الأحوال في محيط البيت نفسه وبخاصة فيما يتعلق بالمساعدات التي تتوقع الأم أن تلقاها من ابنتها حين تكبر . رابعا ، علاقة الأب والابنة ، وهي تتمثل في مسئولية الأب إزاء حماية ابنته ومساعدتها ماديا حتى بعد الزواج في كثير من الأحيان ، كما تتضمن موقف الأب من البنت وطريقة تدليلها وهي صغيرة وكيف تتغير هذه العلاقة بالتدرج بتقديم البنت في العمر . خامسا ، العلاقة بين الأم والابن والدور الذي تلعبه الأم في تنشئة الابن الذكر والتصاق الابن بأمه في فترة الحياة المبكرة ثم استقلاله التدريجي عن

محيط النساء، وكذلك الدور الذي يلعبه الابن في حياة الأم ومسئولياته نحوها حين تقدم بها السن وبخاصة بعد أن يموت الأب. سادسا، العلاقة بين الأخوين، وهي في الأغلب علاقة زمالة في اللعب أثناء الطفولة ولكنها لا تلبث أن تتطور إلى علاقة تعاون اقتصادي في كثير من المجتمعات التقليدية تحت إرشاد الأخ الأكبر، ومسئولية الأخ الأكبر نحو إخوته الصغار حين يموت الأب، والعلاقة التي قد تنشأ نتيجة لموت الأب، والرغبة في تقسيم التركة وما إلى ذلك. سابعا، العلاقة بين الأخين، وهي تماثل إلى حد كبير تلك التي تقوم بين الأخ الأكبر وأخيه الأصغر، ولكنها تمتاز بوجه خاص بأن الأخت الكبرى في كثير من المجتمعات يوكل إليها أمر العناية بأختها الصغيرة منذ الصغر وبذلك تقف منها موقفا الأم، فتعني بنظافتها وتشرف على كل أمورها. ويظهر ذلك على الخصوص حيث يكون الفسارق في العمر بينهما كبيرا. ثامنا وأخيرا، العلاقة بين الأخ والأخت، وهي علاقة زمالة في اللعب أثناء الطفولة وإن كان هذا يتوقف إلى حد كبير على فوارق السن بينهما، ثم لا تلبث هذه العلاقة أن تتطور تدريجيا بحيث يطرأ عليها نوع من الحفاظ في السلوك إزاء أحدهما الآخر، ويرتبط ذلك بتفاضل المركز الاجتماعي لكل منهما وما يشعر به الأخ من مسؤولية نحو أخته وبخاصة حين يموت الأب^(١). وبالشئ نفسه يمكن أن يقال - ولكن مع تعقيد أكثر - عن تشابه العلاقات بين أهل الزوج وأهل الزوجة سواء قبل الزواج أو بعده. ولكن على الرغم من كل هذه التعقيدات التي يشتمل عليها نظام

(١) Murdock, *op. cit.*, pp: 93 - 4. وسوف نعالج هذا الموضوع بتفصيل أولى

في الجزء الثاني من هذا الكتاب حين نتكلم عن نسق القرابة.

الزواج ، الذى يعتبر كما قلنا نظاما بسيطا نسبيا ، فانه يعتبر أحد المكونات الجزئية التى تدخل فى تكوين نظام اجتماعى آخر أكبر وأوسع وأكثر شمولاً وتعقيداً ونعنى به نظام القرابة أو على الأصح نسق القرابة Kinship system ، الذى يشمل بالإضافة إلى الزواج عدداً آخر من النظم مثل نظام النسب أو الانحدار ، ونظام المصاهرة ، وفرعات الجماعة القرابية والوراثة وغيرها . وهذه نظم شديدة التعقيد ويمكن تحليلها إلى نظم جزئية أكثر بساطة ثم إلى العناصر الأولية التى تكونها ، ونعنى بها العلاقات الاجتماعية التى تعتبر هى النواة الأولية للنظم . ويزداد تعقد نسق القرابة فى المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية عنه فى المجتمع الحديث بحيث يضطر الباحث فى تحليله لذلك النسق إلى أن يتناول أنماطاً من العلاقات الاجتماعية لا تكاد تمت بصلة إلى روابط القرابة كما نفهمها فى المجتمعات الحديثة ، كأن يبحث فى «نظام» مصطلحات القرابة التى يستخدمها الأقارب فيما بينهم ، على أساس أن هذه المصطلحات ليست مجرد ألفاظ يتنادى بها الأقارب أو يشيرون بها بعضهم لبعض ، وإنما على أساس أن هذه المصطلحات تكشف عن المسؤوليات والالتزامات والحقوق التى تقوم بين هؤلاء الأقارب ، وبخاصة فيما يتعلق بتنظيم الزواج والصريمات المقرضة على زواج الأقارب ، وتنظيم الإسهام فى المهر أو الدية تبعاً لدرجة القرابة ، والمشاركة فى الأغارات والحروب ، والمساعدة إلى العون فى وقت الشدة وما إلى ذلك . فهذه كلها أمور لها مغزاها وأهميتها فى أنساق القرابة فى المجتمعات البسيطة .

ولكن مع أن كل نظام من هذه النظم التى تدخل فى تكوين النسق ، (١)

(١) من الواضح أننا نستخدم كلمة «نسق system» هنا للإشارة إلى النظام

ومع أن كل عنصر أيضا من العناصر الداخلة في تكوين النظام نفسه يكون له دوره المحدد ووظيفته في بناء النسق أو النظام الذي يؤلف جزءا منه، فليس من الضروري أن توجد كل هذه العناصر في كل الحالات التي يظهر فيها ذلك النظام. فنظام الأبوة مثلا، بكل ما يشتمل عليه من علاقات بين الأب والابناء ومن حقوق وواجبات، لا يظهر كعنصر هام في بعض حالات الزواج وذلك إذا لم تؤد العلاقة الزوجية إلى إنجاب الأطفال نتيجة لعقم أحد الزوجين مثلا. ونظام التزمل، بكل ما يشتمل عليه من حقوق الأرملة في تركة الزوج وفي تربية الأطفال ومكاتها في المجتمع وحفظها في الزواج بعد فترة معينة يحددها المجتمع، لا يعتبر عنصرا من عناصر نظام الزواج في المجتمعات التي تمارس الزواج البيراثي *leviratic marriage*، وهو النظام الذي يقضى بأن تتقل الأرملة إلى أخى زوجها المتوفى بعد موته. وفي كثير من المجتمعات يستأص عن المهر ببادل الزوجات والأزواج بين العائلتين. فكان العناصر التي تدخل في تكوين أحد النظم تختلف إذن من مجتمع لآخر بحسب ظروف كل مجتمع وبحسب بنائه الاجتماعي الكلي. ولكن أيا ما يكون اختلافها، فإن العناصر المكونة لأي نظام من هذه النظم ترتبط بعضها ببعض نظرا لأنها - على ما يقول نادل (١) - تحتاج بعضها لبعض حتى تتمكن من تحقيق أهدافها

«الاجتماعي» *social institution* المقصد الذي يمكن تحليله إلى عدد من النظم الاجتماعية الجزئية التي يتألف كل منها بدوره من عدد من العلاقات الاجتماعية. وعلى هذا الأساس تعتبر «القرابة» نشأة بينما تعتبر الزواج نظاما. وسوف يظهر هذا بوضوح في الجزء الثاني من «الإنسان».

العديدة ، وبذلك تؤلف وحدة وظيفية معينة في البناء الاجتماعي لا يستطيع كل عنصر أن يؤديها على حدة وانفراد .

بل إن هذا نفسه يصدق على بعض النظم الجزئية التي تدخل مع غيرها في تكوين أحد الأنساق أو النظم الكلية الشاملة . والمثال الذي نضربه لذلك هو النظام المعروف باسم نظام الكولا Kula ، وهو نظام التبادل الشعائري الذي يوجد عند سكان جزر التروبريان الذين درسهم مالينوفسكى على ما ذكرنا من قبل . وقد عالج مالينوفسكى هذا النظام بكثير من التفاصيل في كتابه المشهور *Argonauts of the Western Pacific* . وبمقتضى هذا النظام يدخل سكان هذه الجزر بعضهم مع بعض كما يدخلون مع سكان بعض الجزائر المجاورة في نوع من التحالف أو الاتفاق الذي يهدف إلى تبادل أشياء وسلع معينة تتألف من عقود طويلة من الصدف الأحمر وأساور من الصدف الأبيض ، وهي سلع ذات قيمة اجتماعية وشعائرية تحت. ويتم هذا التبادل أثناء رحلات بحرية تخرج من كل جزيرة إلى الجزر المجاورة وتسير في اتجاهين متضادين . ونظراً لاهذه العقود والأساور من قيمة اجتماعية عالية فإن الحصول عليها يؤثر تأثيراً فعالاً في المركز الاجتماعي الذي يحتله الفرد في المجتمع ، بمعنى أن مكانته تزداد ارتفاعاً وعلا تبعاً للأشياء التي يحصل عليها وبخاصة إذا كانت مصنوعة من الأصداف النادرة . ويزيد من ذبوع صيته وحسن سمعته أن يزل عما يملكه عن طيب خاطر لا صدقائه أو شركائه في اتفاقية تبادل سلع الكولا . ولكن على الرغم مما يبدو من بساطة هذا النظام ، فالواقع أنه يشتمل على عدد من النظم الجزئية وعلى كثير من العناصر والعلاقات المتشابكة التي تتصل ليس فقط بالطريقة التي تتم بها هذه المبادلات

التي يجب أن تقوم وتمارس في جوتسوده الرسميات والتكليف والجد والوقار، بل وتصل أيضا بالشعائر المختلفة التي يقوم بها المجتمع قبل قيام الرحلة البحرية حتى يتم تأمين الرحلة والمسافرين من مخاطر البحر، وكذلك نظام اختيار البحارة الذين يعملون معاً في الغارب الواحد وتقسيم العمل بينهم، كما يدخل في ذلك أيضا طريقة تبادل السلع الاستهلاكية في الجزيرة الواحدة من ناحية وبين الجزر المختلفة التي تدخل في نطاق الكولان الناحية الأخرى، بل وأيضا علاقات التبادل بين الشركاء في مختلف الجزر، وهي علاقات متوارثة منذ القديم وتسير تبعا لمخطوط تقليدية معروفة بحيث تفرض نوعا من الالتزام الاجتماعي على الأطراف الذين يدخلون في هذه العلاقة، وغير ذلك من العلاقات الاجتماعية التي تزيد من تعقد للنظام والتي تحتاج هي نفسها إلى التحليل العميق. وهذا على الرغم من أن نظام الكولا ليس إلا نظاما جزئيا واحدا ضمن نظام «التبادل» الذي يدخل بدوره في نسق أوسع وأشمل، وهو النسق الاقتصادي الذي يشمل عددا من النظم الاقتصادية كنظام الملكية ونظام التبادل ونظام تقسيم العمل والإنتاج والتوزيع والاستهلاك وغيرها.

وعلى الرغم من تعقد «النظام» الاجتماعي وتعدد العناصر التي تؤلفه والتي تصل في واقع الأمر بالنظم الأخرى^(١)، فإن كل نظام يقوم في أساسه

(١) تنص بذلك ماسبق أن أشرنا إليه من أن تشابه النظم الاجتماعية وتداخلها متناه أن النظام الواحد يمكن النظر إليه من عدة زوايا. فالنظام الاقتصادي ويتألف من الخصائص البدائية تتخلل بعض عناصره ثراوية تتصل مثلا في تمارق الوحدة الثراوية في الأناجير الإلهية، كما تنطه بعض العناصر الثراوية التي تحاسب الزواجة أو الخروج العبد وما إلى ذلك.

على نمط معين بالذات من أنماط الفعل أو السلوك الاجتماعي، وهو الذي يعطى ذلك النظام صبغة معينة بالذات، سواء أكانت صبغة سياسية أو اقتصادية أو دينية أو غير ذلك، وبالتالي يعطى النظام اسمه. ففي نظام الزواج نجد أن العنصر الأساسى الذى يقوم عليه النظام كله ويعطيه اسمه هو تنظيم العلاقة الجنسية الشرعية بين الرجل والمرأة، بينما تتميز كل الشرائع والطقوس الأخرى، وكذلك كل النشاط الاقتصادية التى تصاحب ذلك، عناصر ثانوية بالنسبة لتنظيم العلاقات الجنسية، ولكنها تساعد مع ذلك على إتمام ذلك النمط الأساسى. وفي نظام الوراثة نجد أن العنصر المركزى الذى يؤلف جوهر النظام هو انتقال التركة إلى شخص معين، أو أشخاص معينين، بينما تتميز العناصر الاقتصادية والدينية والقروية وحق استغلال التركة أو استثمارها أو التخلص منها بشكل أو بآخر وغير ذلك من العناصر، عوامل مساعدة على إبراز ذلك النظام فى صورته التى يعترف بها المجتمع. ومع ذلك فقد يتعرض ذلك العنصر الأساسى فى المجتمع الواحد لكثير من التغيرات والتعديلات، بل إنه قد يخضع كلية فى بعض الأحيان نتيجة لظهور بعض الظروف الخاصة التى تمنع من التمسك به بحرفيته وبكل دقائقه وتفاصيله. ففي الواحات الخارجية مثلاً حيث تتميز ملكية المياه والآبار أهم عنصر فى الثروة، يخضع نظام الوراثة التقليدى بتركيز هذه الملكية فى أيدي الذكور فقط من أفراد العائلة أو البدة وعدم توريث البنات، وذلك خشية انتقال ممتلكات البدة فى الماء إلى البنات الأخرى نتيجة لزواج النساء فى البدات القريبة. إلا أن البنات كثيراً ما تطالب بإخوتهما بعد موت الأب بتعويضها كمالاً فى التركة بما فى ذلك نصيبها فى الآبار؛ وقد يطلب ذلك اتخاذ بعض القوانين الجديدة التى تهدف إلى المحافظة على النظام فى عمومها مع إدخال بعض التعديلات عليه حتى يتفق

مع الموقف الجديد ، كأن يباح لزواج الأخت مثلاً أن يقوم بنفسها استقلال
 نصيب زوجها في الماء وفي الزراعة مع الإبقاء رغم ذلك على ملكية الآبار
 في أيدي الجماعة العاصية . وللشائع على أي حال هو بقاء الآبار في أيدي
 الذكور من أفراد البدة الذين يقومون بزراعة الأرض بحيث يرسلون إلى
 الأخت المتزوجة النصيب الذي تستحقه من المحصول . والأغلب أن يظل
 هذا النظام قائماً ومعمولاً به ، وإن كنا نجد في بعض الأحيان أن أبناء الأخت
 حين يكبرون يطالبون بنصيب أمهم في الماء والآبار^(١) . وكل هذه أشكال
 وأنماط تلجأ إليها الجماعات المختلفة لإشباع رغبات الأشخاص من ناحية ، مع
 الإبقاء على المخطوط العريضة الأساسية لنظام الوراثة المعرف به في المجتمع ،
 والذي يهدف إلى حفظ ملكية الماء والآبار في أيدي الأتارب العاصيين . وفي
 المجتمعات الأبوية التي يحتل فيها الذكر مركزاً اجتماعياً أعلى من مركز المرأة ،
 يعتبر الرجل هو رب العائلة الذي يتعين عليه أن يعمل لكسب قوته وقوت
 زوجته وأولاده ، في الوقت الذي تنصرف فيه المرأة بكليتها إلى تصريف شؤون
 البيت والإشراف على تربيته الأطفال . ولكن هذا للنظام التقليدي لتقسيم
 العمل على أساس الجنس يتعرض لكثير من التغيرات حين يصبح للمرأة مصدر
 مستقل للدخل بحيث لا تعتمد تماماً في حياتها على ما يكسبه الرجل ، وذلك
 إما نتيجة لانتقال الممتلكات إليها عن طريق الوراثة ، وإما نتيجة لاحتياقاتها
 بعمل من الأعمال . ففي مثل هذه الحالة يتغير نظام تقسيم العمل نظراً لقيام
 المرأة ببعض الأعمال خارج البيت ، كما أن الرجل لا يعتبر هو المصدر الوحيد
 للرزق وكسب العيش . وهذا كله يؤدي إلى تغير المور الذي كان يلعبه الرجل في
 العائلة والذي كان يتميز بالسلطة والسيطرة التي كان يستمدهما إلى حد

(١) انظر تفاصيل ذلك في الفصل الخامس بنظام الملكية في الجزء الثاني من الكتاب .

كبير من الوظيفة الاقتصادية التي يؤديها في حياة العائلة ويلجأ المجتمع في مثل هذه الحالات إلى اتخاذ بعض الترتيبات التي تحافظ بقدر الإمكان على الشكل التقليدي للنظام مع إرضاء الرغبات الشخصية ، كأن توضع ثروة المرأة في يد الرجل بحيث يستثمرها نيابة عنها لا فيه صالح العائلة كلها ، وأن يسمح للمرأة بالعمل إلى أن تنجب أطفالاً فتقطع إلى حياة البيت وتربية الأطفال . والمهم في كل هذا هو أن المجتمع يعمل جهده للمحافظة على النظم الاجتماعية التي يقوم عليها بناؤه وكيانه ، بل إنه يحاول أيضا أن يستبق الشكل التقليدي لهذه النظم بقدر الإمكان ، على أساس أنها تمثل أنماطا سلوكية مقررّة وأن تفسير هذه الأنماط قد يستتبع تغييرا جوهريا في البناء الاجتماعي . ومن هنا كان المجتمع يلجأ في الحالات التي تتعارض فيها بعض الأوضاع الجديدة مع الأنماط السلوكية التقليدية إلى محاولة التوفيق بين هذه الأوضاع الطارئة والنظم التقليدية بما يضمن الاحتفاظ بالشكل العام لتلك النظم ، والاحتفاظ بالتالي بالبناء الاجتماعي التقليدي والعلاقات البنائية الأصلية .

(٣)

ومن الخطأ أن نعتقد أن النظام الاجتماعي - أيًا كانت درجة بساطته - يخدم هدفا واحدا فقط ، أو أنه - بحسب تعبير مالمينوفسكي - يشع حاجة واحدة فقط . فمعظم النظم الاجتماعية تشع في الواقع أكثر من حاجة وتؤدي بالتالي أكثر من وظيفة في الحياة الاجتماعية^(١) ، وإن كان مالمينوفسكي يربط مع ذلك كل نظام من النظم بأحدى الحاجات الإنسانية الأساسية ، ويرى وظيفة

Malinowski ; " Culture " in *Encyclopaedia of Social Sciences* , (١)

(١) 1951, vol. IV. (١) ويلاحظ أن مالمينوفسكي يستخدم كلمة « وظيفة » هنا بطريقة

مضاعفة . وقد سبق أن عرضنا ليس مالمينوفسكي الوظيفة في العمل السابق .

النظام هي في المحل الأول إشباع هذه الحاجة الإنسانية التي ترتبط به ، وإن كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من أنه يهيج إلى جانب ذلك بعض الحاجات الإنسانية الأخرى بطريق مباشر أو غير مباشر. فالوحدات الحقيقية التي تكون الثقافة عند ماليونوسكي ، والتي تتمتع بدرجة عالية من البقاء والاستمرار والعمومية والاستقلال عن الفرد ، هي الأنساق المنتظمة للنشاط الإنسانية التي تعرف باسم النظم ، والتي يتركز كل منها حول إحدى هذه الحاجات الأساسية ، كما أنها تربط بشكل دائم مجموعة من الناس الذين يشتركون معا ويتعاونون في أداء عمل واحد أو عدد من الأعمال التي تشبع هذه الحاجة المعينة^(١).

ولقد سبق أن رأينا كيف أن نظام الثأر - ومثله في ذلك مثل نظام عداوة الدم blood feud الذي تمارسه بعض المجتمعات في إفريقيا كالنورمبرغ - يتضمن عددا من الأهداف المتعلقة بالرغبة في الانتقام واسترجاع التوازن الاجتماعي التقليدي بين الجماعتين المتعاضدين عن طريق إنقاص الجماعة المعادية بنفس النسبة ، واسترداد هبة الجماعة المعادية عليها ، وتحقيق راحة القلب في قبره حيث يعتقد كثير من الناس أن روحه سوف تظل هائمة حتى يؤخذ بثأره ، وغير ذلك من الأهداف . وقد تكون هذه أهدافا متقاربة في طبيعتها وفي معناها ، ولكن بعض النظم الأخرى لها أهداف ذات طابع متفاوت أشد التباين وتتمثل بمجالات الحياة المختلفة . فالزواج مثلاً له عدة أهداف تتعلق بإشباع عدد من الرغبات المختلفة ، مثل الرغبة الجنسية والرغبة في الإنجاب والرغبة في توفير القوت عن طريق تقسيم العمل بين الزوجين خارج البيت وداخله ، وكذلك تحقيق روابط اقتصادية وسياسية جديدة عن طريق

(١) Ibid p 628. وسوف يتضح هذا القول فيما بعد حين نعرض بالتفصيل لرأي

ماليونوسكي في تصنيف النظم (صفحات ١٠٠ - ١٠٨)

المصاهرة . ونظام الكولا عند الزورويانيين له أيضا أكثر من هدف واحد: فهو يحقق للشخص مكانة اجتماعية معينة نتيجة لحصوله على بعض النفائس ذات القيمة الشعائرية العالية أو نتيجة تنازله عنها لأصدقائه عن طيب خاطر، كما أنه وسيلة لتحقيق التبادل الاقتصادي بين الجزر المختلفة وإلى تكوين أحلاف سياسية بين أطراف التبادل ، وخلق روابط قرابية عن طريق المصاهرة بين مختلف الجماعات . وهو بذلك يربط الجزر ذاتها - كمجتمعات محلية - بروابط اقتصادية وسياسية وقرابية وبعطيقها نوعا من الوحدة الاجتماعية الشاملة التي لم تكن لتيسر لولا وجود هذا النظام . وهذه كلها مسائل سبقت الإشارة إليها في المصنفات السابقة وتتميز من السمات الأولية في الدراسات الأنثروبولوجية البنائية . وبديهي أن هذه الاهداف المختلفة تتعلق في الواقع بالعناصر والنظم الجزئية المختلفة التي تدخل في تكوين النظام الاجتماعي الشامل أو النسق الاجتماعي .

فكان تحقيق الهدف العام الشامل لأي نظام اجتماعي يتم إلى حد كبير من طريق تحقيق أهداف عناصره المكونة . ولست أقصد بذلك أن الأهداف الجزئية التي تهدف إليها هذه العناصر تتجمع بعضها إلى جانب بعض فيتألف من مجموعها هدف النظام الكلي . بل المقصود بالآخرى هو أن هدف النظام هو النتاج الأخير لتفاعل هذه العناصر المكونة التي تعمل معا كوحدة متأسكة ومتكاملة . وبهذا المعنى وحده يمكن القول إن هدف النظام يتركز على الأهداف المعقدة التي تحققها عناصره الجزئية على اعتبار أن كل عنصر يمكن أحد مظاهر ذلك النظام . تخاصية الشمول التي يتميز بها هدف النظام الاجتماعي لا يمكن إدراكها إذن في العناصر المكونة لذلك النظام إذا نحن نظرنا إلى كل

عنصر منها على حدة وانفراد وفي حد ذاته^(١).

وقد يمكن فهم هذه المسألة بطريقة أوفى لو استخدما التفرقة التي يقيمها ميرتون بين الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة والتي تكلمنا عنها في الفصل السابق . إذ يمكن على هذا الأساس أن نقول إن النظام الاجتماعي يؤدي أكثر من وظيفة اجتماعية^(٢) (أي أكثر من هدف واحد) في المجتمع ، وإن يكن له في الأغلب وظيفة أساسية أو مركزية وإلى جانبها عدد آخر من الوظائف الجانبية أو المساعدة . فالوظيفة المركزية للعائلة والتي تنفرد بها دون غيرها من النظم الاجتماعية هي إنجاب الأولاد الشرعيين ، مع ضمان استمرار نوع معين من العلاقات التي تقوم على المحبة والتعاون بين الأشخاص الذين يعتبرون أقارب تبعا لقواعد معينة تسود في ذلك المجتمع . ولكن إلى جانب هذه الوظيفة المركزية التي تؤديها العائلة باعتبارها نظاما اجتماعيا يقوم على علاقات الدم والمصاهرة ، فإن العائلة وظائف أخرى اقتصادية ودينية وتربوية وتعليمية وسياسية تختلف من مجتمع لآخر بحسب الظروف الخاصة بكل مجتمع . وعلى هذا الأساس تعتبر العائلة نظاما اقتصاديا جزئيا لأن لها وظيفة اقتصادية معينة تتمثل في تقسيم العمل مثلا بحسب الجنس ، وفي أنها تؤلف في بعض المجتمعات وحدة الإنتاج والاستهلاك وما إلى ذلك . كما يمكن اعتبارها بالمثل نظاما دينيا ، في بعض المجتمعات على الأقل ، من حيث إنها تقوم بالمراسم والشعائر الدينية على ما كان عليه الحال عند الرومان وعلى ما هو عليه الحال الآن في كثير من المجتمعات المتخلفة في إفريقيا وآسيا . وهي

(١) Nadol, *op. cit.*, pp. 127 - 29.

(٢) المقصود هنا بالظلم الوظيفة الظاهرة التي يمكن استخدامها كمرادف لكلمة

« هدف » عند نادول وغيره .

أيضا نظام سياسى جزئى فى المجتمعات القبلية لأنها تعتبر نواة كل تنظيم سياسى هناك ، فهى أصغر وحدة سياسية متبايزة لها رئيس مستقل يشرف على فض المنازعات التى تقوم بين أعضائها وينظم علاقاتها السياسية مع غيرها من العائلات وهكذا . وهذا هو ما كنا نقصد إليه من أنه يمكن دراسة النظام الواحد من نواحي عديدة نظراً لتعدد مظاهره ولأنه يحقق عددا من « الأهداف » أو الوظائف الظاهرة . والواقع أن لهذه النقطة بالذات أهمية قصوى ، ليس فقط لأنها تساعد على تحليل النظم الاجتماعية إلى مكوناتها والتعرف على مظاهر النظام المختلفة ، بل وأيضاً لأنها تكشف عن نوع التشابك والتداخل والتفاعل الذى يقوم بين النظم الاجتماعية المختلفة فى المجتمع الواحد وتؤثر كل نظام منها بالآخرى ، وهو ما يؤلف ما هية البناء الاجتماعى . ولعل هذا هو السبب فى إشارتنا المتكررة إلى هذا الموضوع فى أكثر من مكان فى هذا الكتاب .

ولهذه المسألة بالذات ناحية أخرى مكملة . ذلك أن معظم « الوظائف » الاجتماعية لا يتم تحقيقه فى واقع الأمر عن طريق نظام اجتماعى واحد وإنما تشترك فى ذلك عدة نظم مختلفة . ويبدو هذا بشكل أوضح فى المجتمعات التقليدية حيث تشابك النظم والعلاقات ويقل التخصص والتفاضل بشكل غير معهود فى المجتمعات الحديثة التى يزداد فيها الفصل والتمييز بين النظم الاجتماعية والأهداف التى تحقّقها هذه النظم . فالترية والتعليم فى المجتمعات التقليدية مثلاً لا يتركزان فى المدرسة وحدها ، وإنما تسهم فيهما العائلة الكبيرة أو البدنة التى تفتح أمام الطفل آفاقاً واسعة من المعرفة فى ميادين التراث الشعبي والآداب المتوارثة والشعائر والطقوس والأساطير والتاريخ وأسرار الكون وخمائص البيئة التى تعيش فيها الجماعة ، ووسائل التغلب على الصعوبات

الطبيعية التي تصادف المرء من جراء معيشته في بيئة معينة بالذات وغير ذلك . وهي كلها معارف لا يمكن تحصيلها في المدارس ، ولكنها تؤلف جزءاً أساسياً من تكوين الفرد العقلي ، رغم أنها قد تختلف اختلافاً جوهرياً عن المعلومات العلمية الصحيحة التي يقدمها العلم الحديث . وفي علاج المرضى تلجأ الجماعات التقليدية إلى وسائل كثيرة هي مزيج من الطب الحديث الشعبي المتوارث ، أو ما يعرف باسم طب العجائز (أو طب الركّة) ، بالإضافة إلى بعض الطقوس الدينية التي تتمثل في الصلوات والأدعية والتدوير ، وكذلك بعض الممارسات السحرية والشعوذة التي تتمثل في الأضحية والطلاسم والتعاويذ وما إليها . أى أن محاولة علاج المرضى تستند إلى أربعة نظم متمايزة تنتمي إلى أربعة مستويات مختلفة كل الاختلاف . والضبط الاجتماعي في المجتمع القبلي تشرف عليه ليس فقط السلطات الإدارية التي تمثل الحكومة المركزية ، بل تشترك فيه أيضاً السلطة القبلية التقليدية التي تتمثل في شيوخ القبيلة السياسيين ، وشيوخ العشائر والبدنات التي تنفرح إليها القبيلة ، وبعض كبار السن ممن يعرفون بكثير من الدقة تقاليد القبيلة وأحكام قانونها العرفي ، ولذا يطلق عليهم اسم «العواقل» أو «المعارف» عند قبائل أولاد علي في الصحراء الغربية في مصر وعند بعض القبائل الأخرى التي تنتشر في صحارى الشرق الأوسط . كذلك يلعب الرؤساء الدينيون والمشايخ والأئمة دوراً هاماً في فض المنازعات وإقرار السلام بين العشائر المتنازعة ، ويستعينون في ذلك بمكاتمهم الدينية والروحية وكذلك بتهديدهم باستئصال اللعنات على المتخاصمين إن لم يقبلوا وساطتهم وأحكامهم ، كما يحدث في كثير من المجتمعات القبلية في شرق إفريقيا وفي السودان الجنوبي . أى أن العوامل الدينية والسحرية والقوى القبلية تلعب دوراً في الضبط الاجتماعي ، وهو الأمر الذي لا نجده في

المجتمع الحديث . بل إن العلاقات والروابط القرابية التي تقوم بين الأقسام القبلية المختلفة في المجتمع القبلي التقليدي تسهم أيضا - ولو بشكل سلبي - في الضغط الاجتماعي ، حيث يحذر الناس من القيام بما قد يؤدي هذه العلاقات القرابية ويضر بالاقارب أو يسيء إلى الجماعات القبلية الأخرى نظراً لعلاقات المصاهرة التي تربطهم بها والتي يحرسون عليها . ونفس الدور تلعبه أيضا المصالح الاقتصادية المتبادلة بين الجماعات المختلفة ^(١) . ولكن هذا لا يصدق بطريقة الحدال على كل « الوظائف » الاجتماعية . فكثير من الوظائف يتم تحقيقه عن طريق نظام اجتماعي واحد ، بل وأحيانا لا يمكن أن يتم تحقيقه إلا عن طريق ذلك النظام بالفعل . فوظيفة انتخاب الأطفال الشرعيين في المجتمع لا تتم إلا عن طريق نظام الزواج . وينطبق هذا في واقع الأمر على كل المجتمعات البشرية ، وإن كان نظام الزواج يصخذ أشكالا تختلف باختلاف المجتمعات والظروف الخاصة التي تحيط بها . ولكن الأغلب على أي حال هو اشتراك عدد من النظم الاجتماعية في أداء « وظيفة » اجتماعية واحدة في المجتمعات التقليدية البسيطة . وهذا كله يؤكد ماسبق أن ذكرناه من تداخل وتساند النظم الاجتماعية في المجتمعات البسيطة ، ومن أنه لا يمكن فهم أي نظام من النظم في هذه المجتمعات بمعزل عن النظم الأخرى التي تسود في المجتمع المحلي ، كما أنه يدل على تعقد الحياة الاجتماعية وتشابكها بما يضطر الباحث الاجتماعي - وبوجه خاص الباحث الأنثروبولوجي - إلى الكلام عن الجوانب الاقتصادية والقانونية والسياسية والدينية لنظام الزواج مثلا الذي هو في أساسه جزء من نظام القرابة ، أو الكلام عن الجانب الديني في نظام الرياسة السياسية ، أو الجانب القرابي أو الاقتصادي في المراسم الدينية أو الطقوس السحرية وما إلى ذلك ، لتحقيق الترة الوظيفية البتائية في دراسة المجتمع .

(١) راجع في ذلك مثالا Abou-Zeid, A. M., "The Nomadic and Semi-Nomadic Tribal Populations of the Egyptian Western Desert and the Syrian Desert", *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University* ; (vol. xvii, 1963, pp. 71-132.) , pp. 101-106.

ولكن هذا نفسه كان سببا في وجود كثير من التضارب والاضطراب في محاولات التصنيف التي قام بها بعض علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا لتعرف على أنماط السلوك الاجتماعي التي ترتبط معا لتؤلف نظاما واحداً، وكذلك تحديد النظم الاجتماعية ذاتها التي ترتبط معا لتكون نسقا اجتماعيا Social system واحدا. ويرجع ذلك التضارب بغير شك إلى اختلاف المحركات التي أقيمت عليها هذه التصنيفات واختلاف الأسس التي استند عليها هؤلاء العلماء في محاولاتهم ترتيب الأنماط السلوكية بحسب ما بينها من علاقات. ومن هنا كنا نجد نادلا مثلاً يعتبر « المفاولة » عنصراً من عناصر الزواج، بينما يعارضه كثيرون في ذلك ويرون أن المفاولة أقرب في طبيعتها إلى العلاقات الجنسية التي تم خارج الزواج وإن كانت تتصل بالحياة الجنسية في عمومها كما قد تؤدي في بعض الأحيان إلى الزواج. ويتضح هذا التضارب والاختلاف في وجهات النظر بشكل أوضح في المحاولات الكثيرة التي قام بها علماء القرن التاسع عشر للتمييز بين السحر والدين ومكونات كل منهما. فبينما يدخل فريزر Frazer مثلاً في مفهوم الدين كل الاعتقادات والممارسات التي تتصل بالكائنات الروحية العليا من قريب أو بعيد ويدخل في نطاق السحر الأقوال والممارسات التي تتصل بالكائنات الأخرى، يذهب دوركايم إلى أن الأفعال الدينية هي الأفعال التي تتعلق بالأشياء المقدسة بشرط أن تمارس على المستوى الجماعي. أي أنه يدخل في الدين كل الشعائر والطقوس الجماعية

بينما يتألف السحر عنده من الشماثر والطقوس الفردية^(١). ولا يزال هناك جدل طويل ومناقشات عنيفة بين العلماء حول أى العناصر تدخل فى تكوين نظام معين بالذات ، مثل نظام السلطة السياسية أو نظام الملكية أو نظام تقسيم العمل وغيرها من النظم . ومع أن بعض هذه المناقشات تبدو عقيمة لأسرافها الذى قد يعمل أحيانا إلى حد الإسفاف ، فال موضوع له أهميته القصوى لهم البناء الاجتماعى ومكوناته .

ومع أنه لم يهتم من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بمشكلة التصنيف من الناحية النظرية سوى عدد قليل نسبيا ، فالواقع أننا لانكاد نجد عالما من العلماء الذين درسوا البناء الاجتماعى فى مجتمع على معين لم يحاول أن يضع تعريفا

(١) وعلى هذا الأساس نجد أن نظاما مثل تقديم الأضحية والفراخ للأنسلاف الذى يمارسه عدد كبير من القبائل على فترات منتظمة وبخاصة فى أوقات الشدة والأزمات يعتبر نظاما دينيا عند كل من فريزر (لأنه يطلق بالكائنات الروحية أى أرواح الأسلاف) ودوركايم (لأنه فعل مقدس Sacré ولأن القرىان يقدمه الرئيس باسم الجماعة كلها) . أما نظام اجتماع الشماثر الطوطمية فى أستراليا فقيام ببعض التماثر المتعلقة بالطوطم الذى ينسبون إليه فانه لا يعتبر نظاما دينيا فى نظر فريزر لأنه لا يتعلق بالكائنات الروحية ، بينما يعتبره دوركايم أحد النظم الدينية لأنه يتعلق بكائنات مقدسة تمثل فى شخص الطوطم كما أن هذه الشماثر تمارس على المستوى الجماعى . وأخيراً فان وسائل التطيب واللاج الفى يمارسها فى كثير من المجتمعات الأفريقية شخص متخصص فى ذلك يعرف عموما باسم «الساحر الطيب witch - doctor» تعتبر أقرب إلى السحرى طبيعتها عند فريزر (لأنها لا تتعلق بالكائنات الروحية العليا) وكذلك عند دوركايم (لأنها أفعال فردية تمارس لما لهم فرد أو من أجل فرد أو بالنيابة عن فرد) . وسوف نرجع لهذه المسائل بالتفصيل فى الجزء الثانى من الكتاب حيث نتكلم عن الدين والسحر .

خاصا به للنظم الاجتماعية السائدة في ذلك المجتمع بالذات كي يتمكن من تحليل البناء الاجتماعي في ضوءه. ومن هنا كثرت التصنيفات واختلفت وتضاربت. ولكن مها يمكن من أمر هذا الاختلاف ، فالواضح أن كلام هؤلاء العلماء والباحثين كان يتبع في محاولته نهجا معينا يرتب بمقتضاه أنماط السلوك التي تخدم هدفا واحدا ويربط بينها في نظام أو نسق واحد متناسك . وليس من شك في أن تشابك الانماط السلوكية وتأثرها بعضها ببعض وتعدد نواحي الظاهرة الاجتماعية الواحدة بحيث تستطيع أن تخدم عدة أهداف في وقت واحد - على ما ذكرنا من قبل - تضيف إلى صعوبة التصنيف، مآدات الظاهرة الواحدة لها جانب اقتصادي وجانب سياسي وثالث قرأني وآخر ديني في الوقت نفسه . وعلى العموم، فإن معظم العلماء الذين اهتموا بمشكلة تصنيف النظم الاجتماعية في ذاتها كانوا يقيمون محاولاتهم على أساس الوظيفة الرئيسية التي يؤديها ، أو يمكن أن يؤديها، كل نظام منها في الحياة الاجتماعية ككل. ويعتبر هذا الأساس أبسط المبادئ التي يمكن إقامة تصنيف النظم عليها . ومع ذلك فقد يختلف الكتاب فيما بينهم في تحديد هذه الوظائف الرئيسية وبخاصة في تحديد الاهتمامات والحاجات البشرية والاجتماعية التي يعتقد كثير من العلماء أن النظم الاجتماعية ظهرت أساسا لإشباعها . وعلى ذلك نجد أن هربرت سبنسر مثلا يحاول في كتابه «مبادئ علم الاجتماع *The Principles of Sociology* » أن يصنف كل أنماط السلوك الاجتماعي في ستة أنواع من النظم هي : النظام العائلي والنظام الطقوسي أو الشعائري والنظام السياسي والنظام الديني أو الكنسي والنظام المهني ثم الصناعة. وكثير من علماء الاجتماع المحدثين وبخاصة في أمريكا يقبلون هذا التصنيف أو التقسيم مع تعديل بسيط، ويضيفون إليه أحيانا النظم التعليمية والنظم المتعلقة بالرعاية الاجتماعية . ولكننا نجد من

الناحية الأخرى أن اثنين من أكبر علماء الاجتماع في أمريكا ، وهما سمر Summer و كيلر Keller ، يصنفان أولاً أهم الاهتمامات التي أدت إلى ظهور النظم ، وهي الجوع والحب والفرور والخوف ، وهي اهتمامات ذات صلة وثيقة بدوافع المحافظة على الذات والمحافظة على النوع وإشباع الذات والرهبة إزاء الكائنات الخفية والناطقة للطبيعة ، ثم يقيمان بعد ذلك تصنيفهما للنظم الاجتماعية ، فيميزان بين النظم الاقتصادية والحكومية (وهي تعصل بتوفير الطعام وشؤون الملكية والتفاضل الطبقي والقانون) والنظام العائلي (ويصلق بالمغازلة والزواج والطلاق وتنشئة الأطفال وطريقة معاملة كبار السن) والتمييزات الحمايلة والعقلية والحالات الترويمية (وهذه تجد لها متنفساً في الرقص والتجميل والشعر والفن والعلم والفلسفة والألعاب والتسلية وغيرها) ثم الدين وكل ما يحصل به من معتقدات وممارسات^(١).

وعلى العموم ، فإن الانجاء السائد بين العلماء الذين اهتموا بتصنيف النظم الاجتماعية هو محاولة الربط بين النظم وحاجات المجتمع ، على أساس أن النظم

(١) يذكر كونيغ Koenig أن هذه الاهتمامات الأربعة الكبرى تحبر مشولة عن كل النظم التي توجد حتى في أكثر المجتمعات تطوراً وتقدماً . إلا أن تقدم المجتمع يؤدي إلى المادة إلى ظهور اهتمامات أخرى جديدة يمكن من ذلك احتلالها ضمن هذه النئات الأساسية . وعلى أي حال فإن النظم الاجتماعية تزداد في الثاوت والتفاير والتعقيد كلما ارتقى المجتمع ، وإن كانت ترضى مع ذلك نفس الحاجات الفيزيقية والسيكولوجية التي يرى علماء الاجتماع أنها متعاطية في أساسها لدى الجنس البشرى كله . بنس النظر عن تأخر أو تقدم المجتمعات ذاتها . انظر Koenig, S. *Sociology, An Introduction to the Science of Society*, Barnes & Noble, 1957. p. 71. و Lee. *op. cit.*, p. 230. وأنظر أيضاً Society, Barnes & Noble, 1957. p. 71. ويميز لنا سمر بين نوعين من النظم الاجتماعية وهي النظم التي تنمو تدريجياً وبعاءة خلال

الاجتماعية تنشأ لاشباع هذه الحاجات التي تشعر بها الجماعة المحلية أو المجتمع الكبير . وقد تفاوتت هذه الحاجات في الأهمية ، بمعنى أن هناك حاجات جوهرية أساسية لا يمكن للحياة الاجتماعية أن تستمر بدونها ، بينما توجد حاجات أخرى أقل منها أهمية وقد يمكن الاستغناء عنها . إلا أن معظم هؤلاء العلماء لا يكادون يتصورون ظهور نظام من النظم إن لم تكن هناك حاجة معينة تربط بظهوره واستمراره . وصحيح أنه كثير ما توجد في المجتمع بعض الظواهر الاجتماعية التي لا تؤدي وظيفة معينة في الحياة الاجتماعية ، وهي ظواهر انحدرت من الماضي وفقدت أهميتها ومعناها ، بحيث أصبحت مجرد بقايا أو مخلفات ورواسب من الماضي^(١) ، ولكن لا يمكن تصور وجود نظام اجتماعي متكامل دون أن يؤدي وظيفة محددة في الحياة الاجتماعية وأن يشع بالتالي بعض حاجات المجتمع . وعلى أي حال فإنه بالإضافة إلى إشباع إحدى حاجات المجتمع فإن النظام يختير وسيلة لتنظيم النشاط البشري وتوجيهه وجهة معينة بالذات . ويظهر هذا بأوضح ما يظهر في النظم السياسية ، وبخاصة التنظيمات الحكومية في المجتمعات المتقدمة ، وإن كان هذا يصدق على النظم الأخرى كلها بشكل أو بآخر .

التاريخ ، والنظم التي يسنها المجتمع محدا وعن قصد . ويذكر لنا « الدولة » كتال للزوج الأول من النظم ، والجامعات والماراف كتال للزوج الثاني . (انظر Summer, op. cit, p. 81) وإن كان بعض الكتاب يرفضون هذه التفرقة ويرون أن النوع الثاني من النظم ، التي يستمر أنها ظهرت نتيجة لتجربة للتصميم ، سبقتها بدون شك شعور بالحاجة إليها ظل طويلا ، كما أنه كان يوجد قبلها نظم أخرى تقوم بنفس (الوظيفة) ، والجديد فيها هو الشغل الذي تتخذه هذه النظم ، أي أنه ليس هناك (نظام) يظهر فجأة وبدون سابق تدبر أو شعور بالحاجة إليه .

(١) انظر في موضوع الرواسب والمخلفات التتافية كتابنا من « تايلور » — مجموعة نواحي الفكر الغربي، دار الماروف بالقاهرة ١٩٥٨ صفحات ٦٣-٦٧ .

ومها يمكن من أمر تعقد النظم الاجتماعية و كثرتها، وبخاصة في المجتمعات المتقدمة التي يتخذ كل مظهر من مظاهر الحياة فيها شكل نظام اجتماعي متميز، فإن جمهرة العلماء يجمعون على أن هناك عدداً قليلاً من النظم التي يمكن اعتبارها نظاماً أساسية أو نظاماً « محورية » بحسب تعبير هرتزل Hertzle . والمقصود بهذه النظم الأساسية النظم الكبرى الشاملة التي يمكن تسميتها بالأنساق الاجتماعية Social systems والتي يتألف كل منها في الواقع من عدد من النظم الجزئية ، كما هو الحال في النظام (النسق) الاقتصادي الذي يضم نظام تقسيم العمل ونظام الملكية والإنتاج والاستهلاك والتبادل وغيرها . وتتمثل هذه النظم الكبرى أو الأنساق هو الذي يساعد الباحث على تكوين صورة متكاملة عن المجتمع . ولكن حتى في هذه الحالة نجد كثيراً من الخلاف بين العلماء . فهوجين Hogbin يمثلنا يميز من ناحية نظم القرابة والقانون والاقتصاد والدين والتعليم والنظام السياسي التي يعتبرها نظاماً « أكثر أهمية » من النظم « الخاصة » أو الجزئية ، مثل العائلة والزواج والمحاكم والملكية والسوق والكنيسة والمدارس وعداوات الدم والرياسة^(١) . وبلا حظ أن هذه النظم « الخاصة » ليست إلا فروعاً للنظم الكلية « الأكثر أهمية » . أما هرتزل فإنه يميز في كتابه عن « النظم الاجتماعية Social Institutions » بين تسعة من النظم الكبرى major institutions التي يسميها أحياناً « الميادين التنظيمية المحورية Pivotal Institutional Fields » وهي : النظام الاقتصادي والصناعي ، والنظام الزواجي والعائلي ، والنظام السياسي ، والنظام الديني ، والنظام الأخلاقي ، والنظام التعليمي والعلمي ، ونظام الاتصال ، والنظام الجمالي والتعبيري ، ثم

(١) Hogbin, I., *Social Change*; Watts, London 1968, pp. 55-6.

النظام الصحي والترويحى . والواقع أنه يمكن توسيع أو تضيق دائرة النظم الاجتماعية الكبرى بحسب اختلاف وجهات النظر، وإن كان بعض العلماء من أمثال كونيج يرون أن فهم المجتمع لا يحتاج في حقيقة الأمر إلا إلى عدد قليل من النظم التى توجد فى كل المجتمعات على اختلاف درجات تقدمها أو تأخرها وهى : النظام الاقتصادى ونظام الملكية والدين والعائلة والتعليم والتسلية والترويح^(١) .

(٥)

ويمكن بنا أن نعرض هنا بشئ من التفصيل لبعض المحاولات الجديدة التى قام بها بعض العلماء المحدثين لتصنيف النظم الاجتماعية . وأولى هذه المحاولات هى المحاولة التى قام بها المرجوم الأستاذ نادل فى كتابه « أسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية » واعتمد فيها — كأساس للتصنيف — على ما يسميه « الفرض الكلى الشامل » للنظام الاجتماعى المركب . ويقصد نادل بذلك أن كل نظام من النظم الكبرى — أو المركبة كما يسميها — يتألف من عدد من النظم الجزئية أو البسيطة التى تتشابه فى الأهداف والغراض ، وأن ذلك التشابه هو فى الحقيقة الذى يجعلها تلتئم وتندمج معا لتؤلف أحد النظم المركبة الذى يرمى إلى تحقيق هدف واحد شامل يختلف عن الأهداف التى ترمى إليها النظم المركبة الأخرى التى يتألف منها البناء الاجتماعى . وعلى هذا الأساس يذكر نادل أنه لن يجمع « بين الزواج والدعارة أو الختان مع أنها كلها تتعلق بأمور الجنس ، أو بين الزواج والأسواق والتجارة على الرغم من أن عنصر المهر له صلة بالأهداف الاقتصادية » . ولكنه لا يرى من ناحية ثانية ما يمنع من الجمع بين الزواج « والنظم الأخرى التى لها مثله علاقة بأمور الانجاب والابوة كالورثة والتبني والعائلة »^(٢) . وهذا لا يبنى بطبيعة الحال أن كل عنصر من هذه العناصر أو كل نظام جزئى يظل مختلفا مع ذلك بأهدافه

Koenig. *op. cit.*, p. 73. (١)

Nadel, *op. cit.*, p. 130. (٢)

الجزئية الخاصة بحيث يستطيع أن يلتزم مع بعض العناصر أو النظم الجزئية الأخرى التي تشترك معه في هدف آخر لكي يؤلف معها نظاماً مركباً آخر. ويعطينا نادل بذلك قائمة بهذه النظم المركبة التي تمثل - على ما يقول - « قطاعات الثقافة » المختلفة . وتكشف لنا هذه القائمة عن فكرته الأساسية عن أن كل نظام اجتماعي يجب أن يحقق هدفاً معيناً أو مجموعة معينة من الأهداف ذات طبيعة اقتصادية أو سياسية أو قانونية أو ما إلى ذلك ، كما أنها تترك في الوقت نفسه المجال واسماً لإقامة تقسيمات أخرى فرعية تكون أكثر دقة وتحديداً ، وتشير إلى الوسائل الخاصة التي تستخدم في الوصول إلى هذه الأهداف . فالنظام القانوني مثلاً يشمل التشريعات والقوانين التي يسنها المجتمع ، وكذلك كل النظم الجزئية الأخرى التي تهدف إلى إقرار النظام وسراعاة معايير السلوك التي يؤمن بها المجتمع بغض النظر عن الوسائل والأساليب التي تلجأ إليها في ذلك ، وهكذا .

ويقوم نادل بتعريفه على أساس أن النظم الاجتماعية تتراوح بين طرفين متناقضين : في الطرف الأول يوجد ما يسميه بالنظم العملية أو النظم المأهولة ، والطرف الثاني يشمل النظم التنظيمية . وبين هذين الطرفين تسترتب النظم المختلفة بحيث يميل كل منها إلى أحد الجانبين أو الآخر ، وهذا معناه أن كلا منها يجمع بين الخصائص العملية والتنظيمية على ما يبدو في القائمة التالية :

النظم العملية	النظم التنظيمية
جسدية	
اقتصادية	
تربوية	
علمية	
دينية (وتشمل السحرية)	
تعليمية	
سياسية	
قانونية	
قرايية	

ويقصد نادل بالنظم الجسمية (التي يعتبرها خير مثال للنظم العملية ويشترك معها في هذه الخاصة النظم الاقتصادية والنظم المتعلقة بأمور التسلية والترويح عن النفس والفن) أنماط السلوك المقتبسة التي تتصل بكل ما له علاقة بمحاثات الوجود التفرقي للفرد والمراحل المختلفة التي يمر بها . ويدخل في ذلك كل الأمور المتعلقة باختلاف الجنس والسن ، وما يتصل بها من مسائل الختان والمراهقة والأمراض وما إليها . بينما يعتبر النظم القانونية والقرايية خير مثال للنظم التنظيمية التي تؤدي دوراً فعالاً في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع . بينما تقترب بقية النظم (العلمية والدينية والتعليمية والسياسية) بين هذين الطرفين بحيث تقتعد تدريجياً عن الناحية العملية العمالة وتقترب شيئاً فشيئاً من الناحية التنظيمية .

ومما يؤسف له أن نادل لم يحاول أن يبين لنا العناصر والنظم الجزئية التي تدخل تحت كل نظام من هذه النظم بطريقة منهجية دقيقة ، وذلك على أساس أنه ليس هناك من يستطيع أن يزعم باخلاص أنه لا يعرف المقصود من كلمة (اقتصادي) أو (سياسي) أو (قانوني) ، إذ ليس ثمة شك في أن كل شخص عنده فكرة عامة عن هذه الأمور . وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو - كما يقول نادل - للدخول في تفاصيل جديدة وعقيمة ، وأن الأفضل الاكتفاء بتصنيف الأفكار الواسعة العريضة وترك مهمة الدخول في التفاصيل والدقائق لكل باحث على حدة حتى يستطيع أن يكيف نظره ودراسته بحسب ظروف المجتمع المحلي الذي يدرسه . وواضح من ذلك أن تصنيف نادل يتصف بدرجة عالية من البساطة والمخلو من التعقيدات ، وإن كان لا يخلو - ككل التصنيفات - من بعض التصنف والتحكم^(١) . ويدعو ذلك التصنف واضعاً في إدخال النظام

الاقتصادى ضمن ما يسميه بالنظم العملية الخاصة وإبعاده بالتالى تماما عن النظم التنظيمية ، مع أن المشاهد أن النظام الاقتصادى وبخاصة فى المجتمع البدائى - وهو نمط المجتمع الذى كان يتم به تادل نفسه - يلعب دورا جوهريا فى تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية ، ليس فقط داخل المجتمع المحلى الواحد بل وأيضا بين مختلف المجتمعات المحلية . فالاعتبارات الاقتصادية تؤثر فى هذه المجتمعات تأثيرا واضحا فى خلق روابط المصاهرة وفى استقرار الأمن فى المجتمع . كما أن اختلاف المصالح الاقتصادية يعتبر من أهم عوامل الإغارات والحروب . وهذا معناه أن النظام الاقتصادى له دخل كبير فى تحديد العلاقات السياسية . والمحاولة الثانية التى تعرض لها هنا هى تلك التى قام بها الأستاذ مالىنوفسكى للتمييز بين ما يسميه بالأنطرزة النظامية الكلية . . ويقم مالىنوفسكى تعنيفه على أساس اختلاف « مبدأ التكامل » ، فيفرض أن هناك سبعة مبادئ أساسية للتكامل الاجتماعى هى : مبدأ التناسل والمبدأ الإقليمى والمبدأ التسويولوجى والجماعات الاختيارية والمهنة أو الوظيفة ، والرتبة الاجتماعية أو المكانة ، ثم مبدأ الشمول . ويندرج تحت كل مبدأ من هذه المبادئ السبعة عدد من النظم أو « الأنطرزه النظامية الكلية » على ما يظهر فى القائمة التالية التى تلخص بعض التميزات والتقسيمات التى يقيمها مالىنوفسكى .

مبدأ التكامل	النظم
(١) مبدأ التناسل	١ - الأسرة باعتبارها جماعة قرابية تتألف من الوالدين والأطفال .
(٢) روابط الدم الناشئة أولا من الزواج والتى تتسع تدريجيا نتيجة للإنجاب) :	٢ - نظام المغازلة .
	٣ - نظام الزواج من حيث هو عقد بين شخصين ولكنه يربط أيضا بين الجماعتين اللتين ينتمى إليها الزوجان .

٤ - الجماعة العائلية الممتدة ، وتنظيمها القانوني والاقتصادي والمديني .

٥ - الجماعات القراية التي تقوم على أساس الانحدار في خط واحد .

٦ - العشيرة (سواء أكانت أموية أم أموية) .

٧ - نسق المشائر التي ترتبط بعضها ببعض

١ - الجماعات المحلية التي تقوم على أساس الجوار، مثل جماعات البدو الرحل، والزم التي تتجول معا للبحث عن القوت ، والقرى وتجمعات الكفور والمخلات والنجوع وكذلك المدن الصغيرة والكبيرة .

٢ - الحى والمقاطعة وكذلك القبيلة (انظر حرف ز فيما بعد)

١ - الجماعات البدائية الطوطمية .

٢ - التنظيمات التي تقوم على أساس التميزات الجنسية ، سواء من حيث الاختلافات التسيولوجية والشرعية أو من حيث اختلاف الوظائف والمناشط .

٣ - جماعات السن وطبقات العمر .

٤ - التنظيمات السائدة في المجتمعات البدائية والتي تتعلق بالشواذ والمتخلفين عقليا والمرضى

(ب) المبدأ الاقليمي

(٥) المبدأ

التسيولوجي (أى التمييز بحسب المجلس والسن وكذلك للميزات الجسمية وما إلى ذلك) .

(وهي ترتبط في الغالب بالأفكار الدينية
والممارسات السحرية) ، وكذلك المنظمات
والهيئات التي تقام للمرضى والمجانين والمشوهين
في المجتمعات المتقدمة.

١ - الجمعيات السرية والنوادي والجمعيات
الترويجية والجمعيات الفنية في الشعوب البدائية.
٢ - النوادي وجمعيات المعونة والمهافل
والجمعيات الاختيارية من أجل التسلية
والترويج، أو الرابطة التي تنضم غرضاً واحداً
مشتركاً في المجتمعات المتقدمة.

(د) التجمعات
الاختيارية.

١ - في المستوى البدائي : المكانة العالية
التي يحتلها السحرة والمشعوذون والشامانات
ورجال الدين وأصحاب الحرف .
٢ - في المستويات الراقية : النقابات
الحرفية والجمعيات التي تقوم على أساس
المصالح الاقتصادية ؛ جمعيات الأطباء ورجال
القانون والمعلمين ورجال الدين وغير ذلك .

(هـ) العمل والمهنة
(أى تنظيم الناس بحسب
مناشطهم المتخصصة من
أجل المصالح العام
وللاستفادة من قدراتهم
الخاصة إلى أبعد حد
ممكناً) .

٣ - التنظيمات الخاصة بعين معينة ، مثل
التعليم (المدارس والكليات والمعاهد العليا
والجامعات) والبحث (الأكاديميات والمعامل

ومراكز البحوث) وتنفيذ العدالة (الهيئات
التشريعية والمحاكم والشرطة) والدفاع
والحرب (الجيش والبحرية وسلاح الطيران)
والدين (الطوائف الدينية والكنائس) .

٢ - ألقاب التشريف .

٣ - المكانة الاجتماعية التي يحتلها رجال
الدين والطبقة الوسطى والفلاحون والمخدم
والعبيد .

٣ - نظام الطوائف .

٤ - التقسيمات الطبيعية التي تعتمد على
الاختلافات العنصرية والسلالية والثقافية في
المجتمعات البدائية والراقية على السواء

١ - القبيلة باعتبارها الوحدة الثقافية التي
تناظر الانتماء إلى جنسية معينة في المستويات
الأكثرياً .

٢ - الأقسام الثقافية بالمعنى الإقليمي
(الاقليات الأجنبية وجماعات العجم وغيرها) .

٣ - الوحدة السياسية التي قد تشمل جزءاً
من القبيلة أو القبيلة كلها أو التي قد تشمل
عدة أقسام فرعية ثقافية .

٤ - القبائل التي تؤلف أمة والقبائل التي
تؤلف دولة .

و - الرتبة والمكانة

الاجتماعية

ز - المبدأ التكاملي

الشامل (التكامل عن

طريق وحدة ثقافية أو

السلطة السياسية) .

وواضح من هذه القائمة المختصرة بعض الشيء ، كيف أن كل مبدأ من المبادئ العامة السبعة التي يعتبرها مالينوفسكى مبادئ للتكامل الاجتماعي يؤدي إلى ظهور بعض نماذج التجمعات بحيث يفرد كل نموذج منها بيناته العام المميز (كما يظهر في العمود الأيمن) ثم يحاول بعد ذلك (كما يظهر في العمود الأيسر) أن يحدد لنا المشكلات العامة ، أو « أطرزة النظم » كما يسميها ، التي تندرج تحت كل مبدأ من هذه المبادئ العامة للتعامل والتي توجد بصور مختلفة في مختلف المجتمعات. ولم يقل مالينوفسكى في هذا التصنيف المبدأ الأساسي الذي يقسوم عليه كل تفكيره ، بل والذي تقسوم عليه الأثرولوجيا الاجتماعية الحديثة كلها ، وهو مبدأ التساند الوظيفي بين هذه النظم المختلفة التي تكون الثقافة. فالتماسل يمثل أحد العوامل الأساسية في كل مجتمع ، ولكنه يحتاج إلى نوع من التوزيع المكاني أو الإقليمي يسر للناس الاتصال بعضهم ببعض حتى يمكنهم أن يتزوجوا من ناحية وأن يتعاونوا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية من الناحية الأخرى . وهكذا الحال بالنسبة لكل نظام من النظم ، وبالتالي لكل مبدأ من « مبادئ التكامل » التي تقوم عليها الثقافة والمجتمع^(١).

ويعتبر تصنيف مالينوفسكى للنظم الاجتماعية من أكثر التصنيفات تفصيلاً ودقة . فمعظم العلماء الذين تعرضوا لهذا الموضوع كانوا يكتبون في الغالب بالتمييز بين الأنساق الاجتماعية الكبرى دون أن يطوروا إلى

(١) أنظر Malinowski , *A Scientific Theory of Culture*, op. cit.

تحليلها إلى مكوناتها البسيطة من النظم الجزئية . ولكن على الرغم من أن ماينو فسكى كان يشير أحيانا في تصنيفه إلى النظم الاجتماعية السائدة في « المستويات الأكثر رقياً » أو في المجتمعات الأكثر تقدماً ، فالواقع أن ذلك التصنيف يصدق بشكل خاص على المجتمعات البدائية . وليس من شك في أن ماينو فسكى كان متأثراً في ذلك بتجربته بين سكان جزر التروبرياند وأنه استمد من ذلك المجتمع معظم العناصر التي أقام عليها تمييزاته بين مختلف النظم ، وكذلك بين مبادئ التكامل ذاتها . والمعروف أن تجربة ماينو فسكى في الدراسات الحقلية ، رغم عمقها الذي لا جدال فيه كانت تجربة ضيقة إلى حد كبير لانحصارها في مجتمع واحد . إذ أنه لم يحاول بعدها القيام بدراسات حقلية مركزة تستغرق مدة طويلة من الزمن في أي مجتمع آخر ، وكان يعتقد أن باستطاعة الباحث الأنثروبولوجي أن يفهم الطبيعة البشرية في عمومها من دراسة مجتمع واحد فقط دراسة تفصيلية مركزة . ويعتبر ذلك أكبر العيوب التي يعاني منها تصنيف ماينو فسكى . إذ ليس من شك في أنه على الرغم من تشابه الحاجات البشرية التي تقوم عليها هذه النظم وتشابه المبادئ العامة التي تؤدي إلى ظهورها - كما يقول كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا - فإن أنماط النظم ذاتها تتغير من مجتمع لآخر بحسب ظروف كل مجتمع ودرجة تقدمه أو تأخره . وعلى ذلك فإن النظم الاجتماعية التي تسود المجتمع البدائي تختلف عن تلك التي توجد في المجتمع الحديث ، أولاً تلعب على الأقل نفس الدور في الحياة الاجتماعية .

مثال ذلك أن ريموند فيرث في كتابه الصغير القيم « نماذج بشرية Human Types » يميز بين أربعة مبادئ أساسية تؤدي إلى ظهور النظم

الاجتماعية وهى الجنس والنسب والوطن والقرابة^(١). ومع أن هذه المبادئ العامة توجد بغير شك فى كل أنواع المجتمعات، فإنها لا تلعب فى المجتمع الحديث الدور نفسه الذى تقوم به فى المجتمع البدائى. فالمجتمع الصناعى الحديث مثلا لا يظهر فيه التفاضل الاجتماعى والاقتصادى على أساس اختلاف الجنس بنفس الدرجة من القوة التى نجددها فى المجتمع التقليدى. وليس من شك فى أن لكل من الجنسين عاداته الخاصة التى تلائمها بحيث أن خروج « أعضاء أحد الجنسين على العرف ومحاولتهم بصفة خاتمة ممارسة عادات الجنس الآخر يتم شعورا قويا بالحرش والسخرية والتعصب كما قد يتم العاطفة الدينية ». ولكن هذا القول يصدق على المجتمع البدائى أو التقليدى أكثر مما يصدق على المجتمع المتطور الحديث. كذلك يتم اتهام الاجتماع بدراسة نظام الأسرة ووظيفتها فى الحياة الاجتماعية فى المجتمع المتحضر على أساس أنها التواء الأولى التى بدور حولها كثير من أنواع النشاط الاجتماعى والاقتصادى، ولكن نسق القرابة بالمعنى الواسع الذى نجدده فى المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية لا يكاد

(١) يقول هيرت : « لأن البناء الاجتماعى لم يتم من المجتمعات يتضمن مختلف أنواع الجماعات التى يشكلها الناس وكذلك النظم التى يشاركون فيها. وعندما تتكلم عن نظام ما فإننا نضفى ذات أهمية من العلاقات التى تنشأ من مناسبات جماعات من الناس لها هدف محدد تريد إنجازها ». ويستطيع أن يثبت أن البناء الاجتماعى - فيها يختص بكل من الجماعات والنظم - يقوم على مبادئ عدة - فالجنس والنسب والوطن والقرابة من أهم هذه المبادئ الأساسية فى كل المجتمعات البشرية. ولكنى نصل إلى فهم أفضل عن كيف تتصل هذه المبادئ فيتمسح بدراستها فى المجتمعات البدائية التى تتميز بغير الحجم وبساعة التنظيم بدلا من أن ندرسها فى المجتمعات الصناعية المتقدمة الكبيرة الحجم ». انظر ريموند هيرت : « مبادئ البناء الاجتماعى » (المرجع السابق ذكره - الترجمة العربية ، صفحة ٦٥) .

يكون له وجود، بل إن العلاقات القرابية خارج محيط الأسرة لا يمكن أن يكون لها أى أثر واضح فى مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية بالطريقة التى نجدناها فى المجتمع التقليدى . فالبناء الاجتماعى فى كلا النمطين من المجتمعات البشرية مختلف عن الآخر ويقوم على مبادئ بنائية متميزة، مما يؤدى بالتالى إلى اختلاف النظم .

ولقد وجدت هذه النقطة بالذات كثيراً من عناية بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين اهتموا بنوع خاص بمقابلة المجتمع المحلى التقليدى الصغير بالمجتمع الحديث المتطور الذى يكشف عن درجة عالية جداً من التعقيد، وربما كانت المقابلة التى يقيمها عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيز F.Tonnies بين الجماعة المحلية الصغيرة والمجتمع فى كتابه الذى يحمل عنوانه هذه الكلمات قاتما *Gemeinschaft und Gesellschaft* أفضل مثل لذلك الاتجاه الذى تجده عند عدد كبير جداً من العلماء . فكل من النمطين اللذين يمثلان فى آخر الأمر المجتمع التقليدى والمجتمع الحديث على التوالى يرتكز على مبادئ خاصة به، وتظهر فيه بالتالى نظم اجتماعية مميزة رغم التسليم بتشابه الحاجات البشرية . وقد يمكن تلخيص كل الفوارق بين هذين النمطين فى أن المجتمع المحلى التقليدى يقوم فى أساسه على العلاقات الشخصية التى ينظمها المركز الاجتماعى والمكانة التى تحتلها الجماعة القرابية، بينما يقوم المجتمع الحديث على العلاقات الغير الشخصية التى ينظمها العقد . وترتكز العلاقات الاجتماعية فى المجتمع التقليدى على ثلاثة مبادئ هامة هى: مبدأ روابط الدم الذى يمثل فى العلاقة بين كل من الوالدين والابناء، وبين الرجل وزوجته، ثم بين الاخوة والأخوات، وكل علاقة من هذه العلاقات لها وظيفة معينة فى الحياة الاجتماعية . ثم المبدأ المكانى أو الإقليمى، على اعتبار أن الأسرة التى تكون نواة الحياة الاجتماعية لا يمكنها

أن تعيش بمنزل عن العالم الخارجي ، وإنما لا بد أن تربطها روابط كثيرة وقوية بالتجمعات الأخرى التي من نوعها والتي تسكن في الإقليم ذاته مما يترتب عليه خلق علاقات جديدة هي علاقات الجوار . وتعتبر علاقات الجوار في نظر تونيز علاقات من الدرجة الثانية إذا قورنت بروابط القرابة التي تحتل المركز الأول في التنظيم الاجتماعي في المجتمعات التقليدية الصغيرة . وتؤدي علاقات الجوار إلى ظهور كثير من النظم الاجتماعية التي تركز على العمل المشترك والتعاون بين أعضاء الأسرة الواحدة ، وبخاصة الذين يرتبطون بالإضافة إلى ذلك بروابط الدم والقرابة . وأما المبدأ الثالث فهو المشاركة الوجدانية التي تؤدي إلى قيام علاقات الصداقة بالمعنى الواسع للكلمة ، والتي تنشأ أيضا عن تشابه الظروف في العمل وفي أنماط التفكير ، وتظهر أكثر ما تظهر بين الجماعات التي تمارس أعمالا متشابهة . فهذه المبادئ الثلاثة تؤدي إذن في رأى تونيز إلى وحدة المجتمع التقليدي وتجانسه ، تلك الوحدة التي يحس تونيز أن يسميها أحيانا « الشمول » أو الانساق والتلازم . وعلى العكس من ذلك تماما المجتمع الكبير ، وبخاصة المجتمع الحديث المعقد الذي لا تلعب فيه روابط القرابة والجوار والمشاركة الوجدانية دوراً أساسياً ، وإنما تركز الحياة الاجتماعية فيه على التعاقد ، وبذلك تظهر فيه بالتالي نظم مختلفة لا توجد في المجتمع التقليدي مثل نظام التبادل والتجارة القائمة على التعامل بالنقد والمال بدلا من المقايضة ، ونظام الصناعة الآلية المتقدمة المقدمة بدلا من الحرف اليدوية البسيطة الأولية ، ثم العلم بدلا من التراث الشفهي الذي يتمثل بوجه خاص في القصص والأساطير والمخرافات وما يحصل بذلك كله من فنون السحر^(١) .

(١) انظر الترجمة الفرنسية لكتاب *Gemeinschaft und Gesellschaft* بعنوان *Communaute et Societe : Categories Fondamentales de la Sociologie* ==

ولسنا هنا في مجال عرض نظرية تونيز عن الجماعة المحلية والمجتمع الكبير بالتفصيل. فكل غرضنا من هذه الإشارات السريعة إلى آرائه هو أن نبين جانباً آخر من الصعوبات التي تتعرض لها محاولات تصنيف النظم الاجتماعية، ونصفي بها الصعوبات الناشئة عن اختلاف مستوى المجتمعات الإنسانية ودرجة تأخرها أو تقدمها وما يترتب على ذلك من ظهور أو اختفاء بعض النظم، أو على الأقل اختلاف الدور الذي يلعبه النظام الواحد في كل مجتمع من هذه المجتمعات. فبينما يقيم العلماء أهمية خاصة لنظام القراءة مثلاً في المجتمع المحلي التقليدي فانهم يميلون إلى إغفال ذلك النظام في دراستهم للمجتمع الحديث ويحكمون عن نظم أخرى لا وجود لها في المجتمعات التقليدية، مثل نظم الرعاية الاجتماعية أو الخدمات الاجتماعية^(١) أو نظام العلاقات الدولية^(٢).

* * *

ومما يمكن من شيء، فإن دراسة للنظم الاجتماعية على اختلافها وتنوعها تحير أحد الموضوعات الأساسية التي يهتم بها علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ليس فقط لفهم هذه النظم في ذاتها أو حتى لفهم لبناء الاجتماعي

= *Pars*, (Introduction et Traduction de J. Lefk), P. U. F., Lefk, J., *La Sociologie de l'Égypte* - Paris 1944, pp. 49 - 80.

Toulmin, P. U. F., Paris 1946, pp. 40 - 68.

Southerland, R. L. & Woodward, J. L., *Introductory Sociology*, N. Y. 1943, pp. 589-85.

Ogburn, W. F. & Nimkoff, M. F. *A Handbook of Sociology*, (v)

Sociology, Routledge and Kegan, Paul, (4th. ed.) 1960, pp. 398 - 416.

في مجتمع معين بالذات على اعتبار أن النظم الاجتماعية تدخل في تكوين ذلك البناء ، بل وأيضاً لأن مثل هذه الدراسة تمدنا بالأساس القوي الذي يمكننا أن نقيم عليه الدراسة المقارنة للمجتمعات المختلفة ، ويؤدي بالتالي إلى فهم المجتمع الإنساني بأسره . وليس من شك في أن مثل هذه الدراسات المقارنة تحتاج في مبدأ الأمر إلى تصنيف النظم كسلسلة لتصنيف نماذج الاتفاق البنائي ، وهو « عمل شاق معقد » على ما يقول رادكليف براون ، ولذا فإنه يحتاج إلى تعاون كثير من الدارسين . ولكن رغم أهمية هذا الموضوع فلم يهتم به اهتماماً جدياً إلا عدد قليل نسبياً على ما ذكرناه ، والدرجة أن رادكليف براون يقول « وأعتقد أنني أستطيع أن أعد على أصابعي العلماء الذين يهتمون اهتماماً حقيقياً بمثل هذه المسألة في وقتنا الحاضر . ومع ذلك فإني أظن أننا أحرزنا بعض التقدم . ولكن هذا العمل لا يعطى على أيتحال نتائج ممتعة طريفة ، كما أن كتاباً في هذا الموضوع لن يقرأه عدد كبير من الناس » (١) ولكن على الرغم من الإحجام الواضح عن الاشتغال بهذا العمل الشاق المعقد ، فإن تمة اتفاقاً عاماً بين العلماء على أنه لن يمكن إحراز تقدم حقيقي نحو فهم المجتمع البشري كله بغير الوصول إلى تصنيف للنظم يقبله جمهور العلماء ، مثلاً حدث تماماً في العلوم الأخرى كالكيمياء والبيولوجيا اللذين « لم يصبحوا علمين كاملي الصياغة إلا بعد أن أمكن إحراز تقدم كبير في مجال التصنيف المنهجي للأشياء التي كانا يعالجانها ، وهي العناصر في حالة الكيمياء والنباتات والحيوانات في حالة البيولوجيا » (٢) .

(١) رادكليف براون « في البناء الاجتماعي » — الترجمة العربية التي سبقت الإثارة

أولها ، صفحة ٨ .

(٢) المرجع نفسه .

ولقد كان كلامنا قاصرا حتى الآن على النظم الاجتماعية من حيث هي تقسيمات للعلاقات وأنماط السلوك المقتضى التي يعترف بها المجتمع ويقرها والتي تدخل بالتالي في تكوين البناء الاجتماعي . وعلى ذلك فقد أغفلنا في مناقشتنا لمشكلات البناء الاجتماعي والوظيفة والنظم بعض العناصر والنظم المستحدثة التي تنشأ في الأصل خارج المجتمع - أي في مجتمع آخر - ثم تنتقل إليه بطريق أو بآخر ، ولا تلبث أن تتطفل في حياته وتؤلف جزءا فيه . ومن الصعب إغفال مثل هذه النظم الطارئة أو الوافدة ، لأن ذلك سوف يؤدي إلى عدم فهم البناء الاجتماعي فيها كاملا ، خاصة وأن بعض هذه النظم تجد طريقها إلى البناء الاجتماعي التقليدي وترتبط به ارتباطا قويا على ما يقول رديفيلد^(١) . وليس

(١) يقول رديفيلد في ذلك : « ليس هناك أدنى عيب في أن يصف الباحث أحد المجتمعات البدائية المنزوية في حدود ما يحده داخل ذلك المجتمع فقط ، أي في حدود نظمه الأصلية وعلاقاته الداخلية فحسب . ولكن كثيرا جدا من المجتمعات المحلية الصغيرة ترتبط بروابط هامة مع غيرها من المجتمعات والنظم الخارجية ... وأنا أفكر هنا في النظم والوظائف التي وجدت إلى شان كوم من الخارج والتي تتمثل بموضوعنا من البناء الاجتماعي واتساعه ؛ ما نؤمننا من تلك الجماعات والعلاقات والوظائف في دراستنا للبناء الاجتماعي لقرية ؟ انا نجترى على الحقيقة والواقع لو أعملنا هذه الجماعات والعلاقات . ولكن من الممكن أن ننظر إلى تلك الخصائص الجديدة التي تميز الأشخاص والعلاقات ليس على أنها جزء من البناء الاجتماعي - لأنها ليست تقليدية تماما - بل على أنها عناصر في التنظيم الاجتماعي عابثا في ذلك شأن النفس والأحداث التاريخية وشخصيات الزعماء والأتباع واهتمامات ودوافع الأفراد التي تؤثر في الطريقة التي يتم بها تنفيذ الأشياء بالمثل . هي عناصر في الحياة الاجتماعية كما يفهمها الناس ويستخدمونها ويقيمونها أثناء حياتهم في حدود البناء الاجتماعي » . ثم لا يلبث رديفيلد أن يستدرك قائلا : « ولكن من الواضح أن بعض هذه النظم والعلاقات والوظائف تجد طريقها إلى البناء الاجتماعي التقليدي وترتبط به ارتباطا قويا . وعلى ذلك فاننا قد نعتبرها أجزءا من أطراف البناء الاجتماعي التي ندر ونؤمن »

نمة شك في أن فهم هذه النظم المستحدثة والدور الذي تلعبه في البناء الاجتماعي يقتضى ضرورة معرفة البناء التقليدى الذى كان سائدا قبل أن تفد عليه هذه النظم الطارئة ، لمعرفة نوع التغير الذى حدث في ذلك البناء التقليدى ومداه . ولكن هذا موضوع آخر أقرب في طبيعته إلى مشكلة «التغير الينائى» ، ولذا نرجى مناقشته إلى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

بـ استمرار . ووجودها يدل على أن البناء الاجتماعى لم يكتمل كيانه نهائيا . ويضرب لنا ردفيلد بعض الأمثلة لكى يبين لنا الفرق بين هذه النظم المستحدثة والنظم والجماعات الأصلية التى تدخل في تكوين البناء التقليدى يقول : « تختلف هذه الجماعات والنظم الجديدة في أساس علاقتها أو في أصولها عن التجمعات التى تقوم على القرابة والجوار . فالمدرسة نظام مفروض بحكم القانون ، وهيئة الفلاحين جماعة تتكون ببعض الاختيار وتقوم على أساس المصلحة ، والحزب السياسى تنظيم تكون تحت شىء من الضغط أو التهر . ولكن الأهم من ذلك هو أن تلك التجمعات الجديدة كانت توضع دراستها متماسكة تبا سكاكيا فقط مع البناء الاجتماعى الذى كان قائما قبل أن تفد على القرية ، بينما كانت في الوقت نفسه متكاملة تكاملا تاما مع بناء الدولة القومية ككل . أنها بمثابة الأطراف لتسق اجتماعى كبير أغلخت نفوذ وتغلب وتنتقل إلى البناء الاجتماعى المحلى لقرية شان كوم » . - واجسم ترجعنا لمثال ودفيلد من : « المهتم الصغير كبناء اجتماعى » (مجلة : مطالعات في العلوم الاجتماعية - صيف / غريف ١٩٦٠ ص ٩٧ ، ٩٨) .

الفصل الرابع

البناء الاجتماعي والثقافة

إلى جانب الاتجاه البتائي الذي يتبعه معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين وعدد كبير من علماء الاجتماع الذين يقسمون بأبحاثهم الحقلية في مجتمعات محلية محددة ، يوجد تيار آخر قوى يجذب إليه عددا كبيرا من العلماء ، ويوجههم نحو دراسة الثقافة بدلا من دراسة النظم الاجتماعية والبناء الاجتماعي . ويظهر هذا الاتجاه بين علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين بوجه خاص ، بحيث تكاد الأنثروبولوجيا في أمريكا تصطبغ بصبغة ثقافية خالصة لا يشذ عنها سوى فريق العلماء الذين خضعوا بشكل مباشر لتأثير تعاليم رادكليف براون كما تأثروا بكتابات دوركايم والمدرسة الفرنسية ، فاتجهوا بذلك اتجاها بتائيا في أبحاثهم ، مع الاهتمام بالنواحي الثقافية بالفدر الذي يساعد على فهم البناء الاجتماعي فحسب . وقد يكون من التصسف أن نحاول تقسيم العالم إلى مناطق محددة ونزعم أنه يسود فيها أحد الاتجاهين : الاتجاه البتائي والاتجاه الثقافي . فالواقع أن الاتجاهين يوجدان جنباً إلى جنب في كل الدول التي تهتم بالأنثروبولوجيا ، ولكن مع ميل واضح نحو واحد منها . وقد يمكن القول على العموم إن الاتجاه الثقافي يظلب على الدراسات الأنثروبولوجية في أمريكا ، بينما تميل الأنثروبولوجيا في بريطانيا ميلا شديدا نحو الدراسات البتائية . وهذا نفسه يصدق على فرنسا حيث تقرب الدراسات الاجتماعية التي تتبع في جوهرها المناهج والمبادئ التي وضعها دوركايم من الأنثروبولوجيا الاجتماعية البتائية منها إلى علم الاجتماع الحديث .

ويرتكز هذان الاتجاهان على التفرقة القديمة بين المجتمع والثقافة، واختلاف العلماء حول تحديد موضوع الأنثروبولوجيا وهل هو دراسة العلاقات الاجتماعية أو قواعد العرف والتقاليد . والمشكلة على أية حال أكثر التصاقاً بالأنثروبولوجيا منها بعلم الاجتماع . فقد كان الاجتماعيون (أو السنيولوجيون) يشغلون أنفسهم دائماً بالظواهر الاجتماعية في الوقت الذي اتجه فيه بعض الأنثروبولوجيين نحو دراسة النظم الاجتماعية وساروا في نفس التيار الذي سار فيه الاجتماعيون الكلاسيكيون من قبل ، بينما اتجه البعض الآخر نحو دراسة الثقافة . وإذا كان بعض علماء الاجتماع المحدثين يترضون في كتاباتهم لمشكلات الثقافة فإن آراءهم تصطبغ في الواقع بصبغة أنثروبولوجية قوية كما هو الحال مثلاً في كتابات أوجيرن Ogburn ونيماكوف Nimkoff^(١) أو كتابات ماكيفر MacIver^(٢) .

والواقع أن الظروف العامة التي لا بدت نشأة الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر في كل من بريطانيا وأمريكا مسئولة إلى حد كبير من قيام هذين الاتجاهين وتطورهما . فلقد رأينا من قبل كيف كانت الأنثروبولوجيا في أول أمرها تقصر جهودها على دراسة المجتمع البدائي وأشكال الحياة البدائية . كما ذكرنا أنه كان من الطبيعي ، إزاء ذلك ، أن يصح للعلماء البريطانيين في دراساتهم للمجتمع البدائي إلى المجتمعات القبلية في إفريقيا حيث كانت توجد

(١) انظر كتابهما *A Handbook of Sociology*, Routledge & Kegan

Paul, (4th edition, 1960), Ch. -XI.

(٢) انظر كتابه : *Society: A Textbook of Sociology*, Farrar and

Rinehart, N. Y. 1944, Ch. XIV.

معظم مستعمراتهم، وأن يتجه العلماء الأمريكيون إلى دراسة قبائل الهنود الحمر في أمريكا ذاتها . ولما كانت كل قبيلة من القبائل الإفريقية تعيش في أغلب الأحوال في شبه عزلة اجتماعية واقتصادية بحكم الظروف الجغرافية التي تحيط بها ، بحيث تؤلف القبيلة في ذاتها مجتمعا متنازلا أو مستقلا عن غيره ، لم يكن ثمة مفر من أن يقصر الباحث الأنثروبولوجي دراسته الحقلية التي كثيرا ما تطول إلى عامين كاملين على مجتمع قبلي واحد . وكان من السهل عليه إزاء ذلك أيضا أن يرى المجتمع القبلي كوحدة متكاملة ، وأن يلاحظ النظم الاجتماعية التي تسود فيه ويدرس العلاقات المتبادلة بين الجماعات والزرع التي تنقسم إليها القبيلة ، وبالتالي أن يدرس البناء الاجتماعي في تكامله وتماسكه وتمايزه . ولقد سبق أن ذكرنا أيضا كيف أن الظروف الطبيعية التي تسود في المناطق التي يسكنها الهنود الحمر في أمريكا لا تفرض مثل هذه العزلة على كل قبيلة من قبائلهم ، وأنه كانت هناك دائما درجة كبيرة من الاختلاط والاتصال بين الجماعات المختلفة ، كما أن بعض أفراد القبيلة الواحدة وانتشارهم كان يؤدي إلى تدخّل ثقافتهم ، وذلك بالإضافة إلى أن معظم قبائل الهنود الحمر كانت لها ثقافتها وحضاراتها القديمة كما كانت لها تراثها وتاريخها وآدابها ، وهي أمور تقتصر إليها غالبية القبائل الإفريقية . ومن هنا كان من الأسهل على العلماء دراسة ثقافات هذه القبائل وقواعد العرف والتقاليد السائدة فيها ، بدلا من دراسة البناء الاجتماعي الذي يقتضى وجود جماعة محلية محددة ، وبذلك اتجه التفكير الأنثروبولوجي في أمريكا اتجاها ثقافيا منذ البداية . وبطل إيثانز بريتشارد اتجه الأنثروبولوجيا الأمريكية في ذلك الاتجاه الثقافي ، إما لأن مجتمعات الهنود الحمر التي كان العلماء الأمريكيون يزكرون أبحاثهم عليها مجتمعات مجزأة غير متماسكة مما يجعل دراسة ثقافتها

أسهل بكثير من دراسة بنائها الاجتماعي، وإمامهم وجود تقاليد قديمة هناك يراعونها في الدراسة العقلية المركزة التي يستخدم الباحث فيها لغة الناس أنفسهم والتي تستغرق فترات طويلة من الزمن كما هو الحال في بريطانيا، مما يجعلهم يفضلون دراسة العرف والثقافة على دراسة العلاقات الاجتماعية، وإما لأسباب أخرى غير هذه (١).

فالاختلاف إذن في تحديد موضوع الأنثروبولوجيا هو السبب في ظهور هذه التفرقة بين المدخل الاجتماعي البنائي والمدخل الثقافي لدراسة المجتمع. وليس من شك في أن التفرقة بين « المجتمع » و « الثقافة » كانت دائما مسألة صعبة وشائكة، خاصة وأن الاثنين هما في الحقيقة مظهران مختلفان لشيء واحد، أو « تجريدان مختلفان لوجود واقعي واحد » على ما يقول إيمانز بريتشارد (٢). ولقد رأينا مدى اختلاف العلماء في تعريف « البناء الاجتماعي »، وسوف نرى في هذا الفصل مدى اختلافهم أيضا في تعريف

(١) إيمانز بريتشارد : الأنثروبولوجيا الاجتماعية (الطبعة الأولى من الترجمة العربية صلتها ٣٧ ، ٣٨). ويذكر هوجين Hogbin أن التفرقة بين المجتمع والثقافة تنطوي على كثير من الصعوبات ، ولكنه يعرف المجتمع بأنه « يشير إلى كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين أفراد المجتمع المحلي ، أما الثقافة فلها معنى كل أنماط السلوك المتن . وبذلك فإن كلاهما هو وجه لشيء واحد » . ثم لا يلبث هوجين أن يقول إنه لذا كان المجتمع هو مجموع العلاقات الاجتماعية ، فإن الثقافة تكون هي « بمعنى هذه العلاقات » . أو إذا كان المجتمع عبارة عن مجموعة منظمة من الكائنات البشرية التي تتميز بطريقة معينة فمعينة ، فإن الثقافة تكون هي تلك الطريقة ذاتها » . انظر في ذلك : Hogbin I. : *Social Change*, Watts 1958, p. 10.

(٢) إيمانز بريتشارد : المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٧ .

الثقافة وتحديد علاقتها بالبناء الاجتماعى . وبما يؤسف له أنه لم تبذل للآن أية محاولة جديده عميقة لفحص هذه العلاقة بطريقة منهجية، ولذا كثر الخلط وزاد الاضطراب والخلاف حول هذا الموضوع . ويزيد الوضع سوءاً أن كثيراً من المجتمعات التى تتشابه فى بنائها تختلف فى ثقافتها . فالمجتمعات القبلية البدوية فى كل شمال إفريقيا والشرق الأوسط مثلاً تتفق فى بنائها الاجتماعى مع كثير من الشعوب النيلية والشعوب النصف الحامية (أى النيلية الحامية والحامية النيلية) التى تعيش فى أواسط وشرق إفريقيا وفى السودان الجنوبى . فهى كلها مجتمعات انقسامية Segmentary ، بمعنى أن كل وحدة من وحداتها الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى تنقسم إلى عدد من الوحدات الصغيرة المتفاوتة فى الحجم والى تؤلف كلا اجتماعيا متمايزا من الناحية الاقتصادية والسياسية والقرابية ، بحيث تعكس الخصائص البنائية المميزة للقبيلة كلها وكذلك لكل وحدة من الوحدات الكبيرة التى تدخل فى تكوينها ^(١) . ولكن رغم هذا التشابه فى البناء ، فإن ثقافة البدو تختلف اختلافا تاما عن ثقافة النيليين وأنصاف الحاميين سواء فى اللغة أو فى الدين أو فى مظاهر الحياة وأساليب المعيشة . فالبدو يعيشون فى خيام ويعتمدون فى حياتهم على رعى الأغنام والأبل ويرتدون ملابس تستر أجسامهم ويصنعونها فى الأغلب من الصوف ويلبسونها بطريقة معينة . أما الشعوب النيلية وأنصاف الحامية فيعيشون فى أكواخ ناتجة فى فعل المطر وفى مصدات الريح فى فصل الجفاف ، ويعتمدون فى حياتهم

(١) انظر فى ذلك مقالنا عن : « نظام طبقات المر » دراسة فى الأنتروبولوجيا المقارنة » - مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ صفحات ١٧٤ - ١٨٠ . انظر أيضا ما ذكرناه عن المجتمعات الانقسامية فى كلامنا عن النبق السيامى بالجزء الثانى من هذا الكتاب (الأبناق) .

على تربية الأبقار بوجه خاص التي لا تضطرم إلى قطع كل تلك المسافات الشاسعة من الأرض التي يقطعها البدو الرحل ، ولا يكادون يضمنون أي نوع من الملابس ، وإنما يذهبون عراة تماما وإن كانوا يسترون بعض أجزأه جسمهم بجلود الماشية ويترنون بالريش والحمرز وما إلى ذلك . بل إن هذا نفسه يعصدق على أنصاف الحاميين أنفسهم ، إذ ينقسمون إلى فئتين كبيرتين هما التيليون الحاميون والحاميون التيليون ^(١) . وتتميز كل فئة منهما عن الأخرى في كثير من جوانب ثقافتهم وبخاصة الثقافة المادية . فالتيليون الحاميون يستخدمون كثيرا من أنواع الأسلحة مثلا كالرماح والحراب القصيرة وسكاكين الرسخ وسكاكين الإصبع والدرع المثقبة الشكل ، وذلك بعكس الحاميين التيليين الذين يكتفون بالحراب والسيوف والدرع اللبناوية . وبينما يمارس التيليون الحاميون كثيرا من الصناعات الحديدية ، فإن الحاميين التيليين لا يعرفون هذه الصناعات على الإطلاق . ولكن إلى جانب هذه الاختلافات في مجال الثقافة المادية توجد بعض الفوارق في الثقافة اللامادية

(١) كلمة « أنصاف الحاميين » استعمال غير دقيق تماما لأن بعض القبائل التي تنتمي تحت تسمية بشكل واضح إلى الحاميين من ناحية اللغة والسلالة ، بينما يقرب البعض الآخر اقربا شديدا من التيليين . وهذا ما دفع بعض العلماء إلى إقامة هذه التفرقة بين مجموعة الشعوب التيلية الحامية والمجموعة الحامية التيلية . انظر في ذلك :-

Driberg, J.H. " A Note on the Classification of Half-Hamites in East Africa " , *Man*, xxxix, No 19 ; Huntingford, G. W. B. " On the Classification of Half - Hamites in East Africa " , *Man*, xxxix, No. 185.

انظر أيضا مقالنا عن « نظام طبقات المر » - المجلد السابق ذكره - ، صفحة

وفي بعض العادات مثل عادة الختان ووضع ذبلة أو حلقة من المعدن في الشفة السفلى عند النيليّين الحاميين وحدهم ، كما أنهم يعرفون نظام « شيخ الأرض » ، وهو النظام الذي بمقتضاه يتولى بعض الرؤساء المدينيين الإشراف على الأرض وكل ما يتعلق بأمور الزراعة من تخطيط وقياس وتوزيع للأرض على المشائير والبدنات المختلفة قبل موسم الزراعة ، وكذلك القيام بكل الشعائر الدينية الخاصة بالبنذر والحصاد والتي تهدف إلى حماية المحصول ومباركة الزرع . كذلك يعرف النيليّون الحاميون نظام « صنع المطر » أو الاستسقاء ، ويخصص فيه بعض رجال الدين أيضا الذين تنحصر وظيفتهم في القيام ببعض المساوات والادعية والطقوس لاستئصال المطر في سنوات الجفاف ، وهذه كلها مظاهر ثقافية لا تعرفها معظم القبائل النيلية الحامية .

ومن الناحية الأخرى ، فقد تتشابه الثقافة في عدد من المجتمعات المتباعدة دون أن يستلزم ذلك بالضرورة تشابه أنبيئها الاجتماعية . بل إن هذا الاختلاف في البناء كثيراً ما يوجد في المجتمع الواحد الذي تسود فيه ثقافة واحدة تتمثل في وحدة اللغة ووحدة الدين ، وكذلك في تشابه طرائق السلوك وقواعد العرف والتقاليد والعادات الاجتماعية والقيم والمثل العليا . إذ رغم هذا التشابه الثقافي العام ، توجد اختلافات بنائية في المجتمعات المحلية التي ينقسم إليها المجتمع الكبير . ويظهر هذا بشكل واضح في كل المجتمعات العربية التي يسودها نمط ثقافي واحد ، ومع ذلك يختلف بناء مجتمع المدينة عن بناء مجتمع القرية عن بناء المجتمع القبلي الصحراوي . بل إن هناك كثيراً من الظواهر الاجتماعية التي لا تعتبر ظواهر ثقافية في الوقت نفسه ، مثل حجم السكان في مجتمع من المجتمعات . كما توجد بالمثل ظواهر ثقافية لا تعتبر بالضرورة عن ظواهر اجتماعية مثل بعض قصائد الشعر وهكذا ^(١) .

وعلى الرغم مما يبدو من بساطة الأمر فيا يتعلق باختلاف النظرة إلى موضوع الأنثروبولوجيا ، فقد ترتبت عليه في الواقع نتائج بعيدة المدى تظهر بشكل واضح في اختلاف منهج الدراسة ومستوى التفسير أو التناول ، بحيث تبدو الأنثروبولوجيا الآن كما لو كانت منقسمة إلى علمين مستقلين أحدهما عن الآخر كل الاستقلال ، وهما الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تهتم بالعلاقات والنظم والأيديولوجية الاجتماعية ، والأنثروبولوجيا الثقافية التي تهتم بدراسة العادات والعرف والتقاليد وغيرهما من مكونات الثقافة على العموم . فالاهتمام بدراسة البناء الاجتماعي معناه - كما ذكرنا من قبل - التركيز على العلاقات الاجتماعية بصرف النظر عن تفاصيل التصورات الثقافية التي يتضمنها سلوك الناس ، ثم تفسير هذه العلاقات على المستوى الاجتماعي البحثي ؛ ومن هنا كان الاتجاه الثاني يعتبر امتداداً للتقاليد العملية التي وضعتها المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع . ومن هنا أيضاً كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية ذاتها امتداداً لعلم الاجتماع كما يفهمه هربرت سبنسر ودوركايم وتلاميذه ، كما أن لها صلة وثيقة بعلم الاجتماع الصوري في ألمانيا وبخاصة عند جورج زيمل Georg Simmel . أما الاتجاه الثقافي ، فإنه على العكس من ذلك يمكن اعتباره امتداداً للتفكير الأنثولوجي الذي كان يسود لدى عدد كبير جداً من علماء القرن التاسع عشر ، والذين يمثلهم تاييلور خير تمثيل . وهو اتجاه يتطلب نوعاً مختلفاً من التأويلات ، ولذا فإنه يلجأ في الأغلب إلى الاستعانة بتاريخ وعلم النفس لتفسير الظواهر الثقافية . ففي دراسة الإكسوجامية (الزواج الاغتصابي أو الزواج من خارج الجماعة) مثلاً ، نجد أن الأنثروبولوجيين البنائيين يحاولون التعرف على علاقة الإكسوجامية كنظام ببقية نسق القرابة الذي تدخل في تكوينه ، وذلك على اعتبار أن هذا النظام قد لا يقضى فقط بتحريم الزواج من داخل الجماعة

القرابية ، بل ويطلب أيضا الزواج من جماعات أخرى غريبة معينة بالذات ، مما يؤدي إلى توسيع دائرة القرابة في نطاق محدد وتقوية روابط المصاهرة بين هذه الجماعات ، ثم يبين أثر ذلك في تشابك المصالح الاقتصادية بين الجماعات المتصاهرة . كما يحاولون اكتشاف النتائج السياسية التي تترتب على الزواج من جماعة أو قبيلة أخرى غريبة ، نظراً لأن الجماعات المتصاهرة في كثير من المجتمعات التقليدية والمتخلفة تؤلف في الأغلب أحلاماً سياسية تتعاون في الحروب والإغارات والمنازعات . كذلك يحاولون معرفة العلاقة بين الإكسوجامية والنسب الديني السائد في تلك الجماعة ، على اعتبار أن الدين هو الذي ينص في كثير من الأحيان على تحريم أنواع معينة من الزيجات في كل مجتمع . ويظهر هذا بشكل واضح في المجتمعات القبلية التي تعرف نظام الطوطمية الذي يحرم بمقتضاه الزواج بين أفراد الطوطم الواحد وهكذا . أما الأنثروبولوجيون الثقافيون ، فانهم على العكس من ذلك يحاولون أن يفتبعوا الصور والأشكال المختلفة التي تتخذها الإكسوجامية وأن يبينوا مدى انتشارها والأسباب الدافعة إلى اتباعها ، ويردونها في الأغلب إلى أسباب سيكولوجية قد تتعلق بالنفور الطبيعي من الزواج بين الأقارب وبخاصة في المجتمع البدائي الضيق المنطق ، الذي يحس أفرادة بقوة علاقات القرابة بشكل غير مألوف في المجتمعات الحديثة مما يجعل الرجل هناك ينظر إلى العلاقة الجنسية مع أية امرأة من جماعته القربية على أنها نوع من الرثا بالحارم ، أو قد يهمل بالخوف من ضعف النسل أو انتقال الأمراض الوراثية إذا تم الزواج بين الأقارب ، أو ما إلى ذلك . فواضح أن التأويل هنا يقوم على مبادئ تختلف عن تلك التي يقوم عليها التفسير الاجتماعي الذي يلجأ إليه أتباع الاتجاه الباثي . والواقع أن الاختلافات بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين الباثيين والأنثروبولوجيين الثقافيين تزيد كل يوم عمقا واتساعا رغم

المجهود الفردية للتقريب بين وجهتي النظر، لدرجة أننا نجد الآن في أمريكا ميلا متزايدا إلى الكلام ليس عن الاتجاه أو النهج الثقافي في دراسة الحياة الاجتماعية كقابل للاتجاه أو النهج الاجتماعي البشري، أو حتى الكلام عن الأنثروبولوجيا الثقافية كقابل للأنثروبولوجيا الاجتماعية، بل للكلام عن «علم الثقافة» *culturology* كقابل لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية على السواء.

ومها يمكن من شيء، فالذي لاشك فيه هو أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البنائيين يعتبرون «المجتمع» هو الحقيقة النهائية التي تجعل من الممكن فهم طبيعة الإنسان والنظم الاجتماعية التي تحكم ذلك المجتمع، بينما يرى العلماء الثقافيون أن «الثقافة» هي تلك الحقيقة النهائية المتأخرة بذاتها، وأن «المجتمع» ليس سوى أداة ووسيلة لقيام الثقافة ووجودها واستمرارها، أي أنه مجرد ظرف أو شرط ضروري - ولكن ليس شرطاً كافياً بذاته - لوجود الثقافة. فالمسألة إذن - على ما يقول بيدني Bidney - ليست مجرد تأكيد أو اهتمام بتأحية أكثر من الأخرى، وإنما هي في أساسها مسألة الاعتقاد على مبادئ وأسس مختلفة في تفسير الحياة الاجتماعية. وحتى في الحالات التي يحكم فيها كلا الفريقين من موضوع واحد بالذات فإنهما يعالجانها من زوايا مختلفة وأبعاد مختلفة وأعماق مختلفة تماماً، كما يقيعان مناهج للتفسير والتأويل مختلفة أيضاً^(١). ويبدو ذلك واضحاً في أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية يفصلون فصلاً قاطعاً بين الأنثروبولوجيا والانتولوجيا، في الوقت الذي يتبع فيه علماء الأنثروبولوجيا الثقافية مناهج الانتولوجيا إلى حد كبير.

(١)

ولقد وضعت تعريفات كثيرة جداً « الثقافة culture »^(١) لانهج مبرراً للعرض لها أو مناقشتها بتفصيل^(٢)، وإن كنا سنعرض إلى عدد قليل منها لنبين مدى اختلاف وجهات النظر إليها . وتختلف هذه التعريفات في ألفاظها وفي صياغتها ، ولكنها تتفق كلها في النهاية مع التعريف الكلاسيكي البسيط الذي وضعه تايلور في مطلع كتابه عن « الثقافة البدائية » حيث يقول : « الثقافة أو الحضارة ، بمعناها الإثنوجرافى الواسع ، هى ذلك الكل المركب الذى يشمل المعرفة والمقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل المقدرات والعادات الأخرى التى يكتسبها الإنسان من حيث هو

(١) والدراسة النقدية التى قام بها الأستاذان كروبير وكلوكهون فى عام ١٩٥١ لفهوم الثقافة ، ورد الكتاب ما يزيد عن ١٠٠٠ والتعريفات ترميزاً لكلمة culture . وقد تم بحجم هذا العدد الكبير من التعريفات من الكتابات الأنثروبولوجية والإثنولوجية والديولوجية التى ظهرت منذ الزعم الأخير من القرن التاسع عشر ، وذلك ضمن علاقة على التعريفات الأخرى التى لم يجرى لها والتعريفات الكثيرة التى ظهرت بسبب نشر دراستها . انظر : Kroeber & Kluckhohn , , Culture , A Critical Review of Concepts and Definitions, Cambridge Mass.: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, No. 47, 1952.

وبعض هذه التعريفات ترميزات ومبداً تهتم بقياس الاختلافات والاختلافات ، والبعض الآخر سيكولوجى تهتم بالخطاب الرمزي ويعلم الرموز ، والبعض الثالث يناقش مفهوم الثقافة وأهمها العمل والسلوك . انظر : Foster, G. M. , Traditional culture and the Impact of Technological Change : Harper & Row, N. Y 1952 . p. 10.

(٢) توجد بعض من أشهر طرقه ترجمة اصطلاحى civilisations, culture لـ =

عضو في مجتمع^(١) . فعلى الرغم من البساطة الظاهرية لهذا التعريف ، فإنه يكشف في الحقيقة عن كثير من العناصر الأساسية التي يجمع عليها الأنثروبولوجيا والاجتماع على أنها تؤلف أهم خصائص الثقافة ومقوماتها .

والخاصية الأولى من خصائص الثقافة ، كما تظهر من هذه التعريفات : هي تمايزها واستقلالها عن الأفراد الذين يحملونها ويمارسونها في حياتهم اليومية . والمقصود بذلك أن عناصر الثقافة أمور يكتسبها الإنسان بالتعليم من المجتمع الذي يعيش فيه ، على اعتبار أنها هي « التراث الاجتماعي » الذي يراكم على مر العصور، بحيث يمثل في آخر الأمر في شكل التقاليد المتوارثة والواقع أن كل العلماء الذين تعرضوا لمشكلة تعريف الثقافة يعطون أهمية كبرى لعنصر «التعليم» أو «الاكتساب» ، ويعيدون عنها بالتالي كل ما هو غرضي أو فطري أو موروث بيولوجيا^(٢) ؛ وعلى ذلك فإن معظم هذه التعريفات

== اللغة العربية في كتاب الدكتور محمد الدين صابر عن « التغير الحضاري وتنمية المجتمع » (مركز تنمية المجتمع في العالم العربي ، سرس اليبان ١٩٦٢) ، وكتاب الدكتور مؤاد زكريا عن « الإنسان والحضارة في العصر الصناعي » (١٩٥٧) ، ومجموعة المحاضرات التي ألقاها الدكتور حامد عمار بمعهد الدراسات العربية العالية ونشرت بعنوان « بعض مفاهيم علم الاجتماع » (القاهرة ١٩٥٩) .

Tylor , E. B. *Primitive Culture*, 1871, (Fifth edition , (١)

1913) p. 1.

(٢) مثال ذلك ما يذكره لنا العالم البريطاني جرهام والاس Graham Wallas من أن الثقافة هي تراكم الأفكار والقيم والأشياء، أي أنها هي التراث الذي يكتسبه الناس من الأجيال السابقة عن طريق التعلم . وعلى ذلك فهي تتميز عن التراث البيولوجي الذي ينتقل إلينا آلياً عن طريق الجينات أو المورثات . وهذا الموقف نفسه الذي ينص على =

تؤكد أن الثقافة هي حصيلة العمل والاختراع والابتكار الاجتماعي ، أو أنها حصيلة النشاط البشري، وأن وجودها بذلك غير مرتبط بوجود الأفراد من حيث هم أفراد . وهذا هو ما جعل هيرت سبيلسر ثم كروبير وغيره من بعده يستخدمون اصطلاح « ما فوق العضوى Superorganic » في

== (تراكمية) الثقافة واكتسابها عن طريق التعلم نجد في الحقيقة عند كل العلماء الآخرين ، فالحال الاجتماع المتصور دو روبرتي R. V. de Roberty يذهب إلى أن الثقافة هي حصيلة السكر والمهرة في الجالين النظرى والسلي على الدواء ، وعلى هذا الأساس فإنها تتمتع خاصة من خواص الإنسان دون غيره من الكائنات وهو قول يردده مالفينوسكى في كثير من كتاباته - (راجع في ذلك كله Koenig, op. cit. , pp. 42-3) . كذلك يذكر لنا هوبل Hoebel أن عامل السلوك المتعلم يعتبر ركنا هاما في تعريف الثقافة ، وأن من الضروري أن نجد كل ما هو غرضى وهادى وكل صور السلوك الموروثة بيولوجيا من مفهوم الثقافة ، ولذا فالثقافة في نظره هي حصيلة الابتكار الاجتماعى فقط ، وبذلك يمكن اعتبارها بمثابة التراث الاجتماعى الذى ينتقل من جيل لآخر عن طريق التعليم والتقليد (Hoebel, E. A., " The Nature of Culture " , in Shapiro , H. L., (ed.) , *Man and Society*, Galaxy, [O. U. P. , N. Y. 1960 , p. 168.

ويذكر الأستاذان ماكثير وبيج في مجال تعريفها الثقافة أنها تستخدم « لادلالة على كل ما صنعته أى شعب من الشعوب - أو أوجدته لنفسه - من مصنوعات يدوية وعمومات ونظم اجتماعية سائدة وأدوات ومأول وأسلوب للتقليد ، وباختصار كل ما صنعته الإنسان أينما وجد ... واخذ لكلمة « الثقافة » ... تنمى لكل التراث الاجتماعى للبشرية ... » (أنظر كتابهما من « التقيسم » ترجمة الدكتور على أحمد عيسى صفحة ١١) .

وأخيراً فإن روبرت رنتر Renter يعرف الثقافة بأنها « تشمل الأدوات والمعدات التى ظهرت وتطورت نتيجة لجهود الإنسان المتصلة لإشباع حاجاته ، وما يرتبط بذلك من عواطف واتجاهات وميول ... وكذلك الأبنية المنظمة وما إليها من وسائل وآسايب الضبط التى =

كلامهم عن الثقافة^(١) . وعلى أية حال فحين يتكلم علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع عن ثقافة شعب من الشعوب فانهم يقصدون على العموم طرائق المعيشة وأنماط الحياة وقواعد العرف والتقاليد والفنون التكنولوجية السائدة في ذلك المجتمع والتي يكتسبها أعضاؤه ويلتزمون بها في سلوكهم وفي حياتهم . وعلى ذلك نجد أن كل التعريفات التي بأيدينا تعتمد تماما عن محاولة تقييم « الثقافة » ، ولذا فإنه يمكن الكلام عن ثقافة الزولو أو الهنود الحمر بالطريقة ذاتها التي نتكلم بها عن ثقافة الفرنسيين أو أهل الصين ، ما دامت الثقافة هي جماع وحصيلة النشاط الاجتماعي في ذلك المجتمع وأسايب الحياة وأنماط القيم وما يتخذها الإنسان من أدوات ومعدات تسهل له سبل المعيشة . وهذا لا يعني بالطبع أن أى ثقافة من الثقافات تخلو من وجود نسق للقيم خاص بها ، أو أن الذين يمارسون هذه الثقافة ويعيشون فيها يقبلون كل سماتها دون أن يصدروا عليها أية أحكام تقييمية . بل الواقع أن الناس أنفسهم يحكون على

= تهدف الى اقرار النظام الاجتماعي والاشارة نماذج السلوك المرددة ، كما يدل فيها أيضا النظريات الخاصة بتفسير الكون تسيرا فلسفيا ، والتي تساعد على فهم الحياة وتسهيل المعيشة بشكل أو بآخر . - Router, E. B., "Race and Culture" in Lee, op. cit., p. 123.

والملاحظ على السوم أن معظم التعريفات متناقضة الى حد كبير كما أنها تتخطى في كثير من الأحيان بين « الثقافة » و « النظم الاجتماعية » . وهذا يبين لنا مدى صعوبة الفصل بين الدراسات الثقافية والبيئية رغم أهمية ذلك .

Kroeber, A., "The Superorganic", *American Anthropologist*, (١)

213 - 163, pp. 1918, XIX. - ويجد القارئ مناقشة تفصيلية دقيقة لفكرة « ما فوق

الضوى » في كتاب: - Bidney, op. cit., pp. 68 - 75 and pp. 129 - 36.

الظواهر الثقافية السائدة في مجتمهم بأنها طيبة أو سيئة. يضاف إلى ذلك أن ما يتقبله أحد الشعوب كمنصر في ثقافته قد يرفضه شعب آخر . فالسلمون يأكلون لحم البقر بينما يحرم الهندوس ذلك، والصيليون يأكلون البيض الفاسد بشراهة ولكنهم ينفرون نفورا شديدا من شرب اللبن وهكذا . وليس من شك في أن وجود نسق للقيم في كل ثقافة من الثقافات هو الذي يعطى هذه الثقافة تماسكها واستقرارها واستمرارها ، كما أنه هو الذي يبرر سلوك الأفراد وأفكارهم . وليس من شك أيضا في أن الخروج على تلك القيم - كما تمثل في التراث الاجتماعي المتوارث - يستتبع توقيع العقوبة من المجتمع^(١). ولكن هذا مبحث آخر يرتبط بدراسة « للقيم الاجتماعية » ، وهو موضوع نرجو أن نعالجه في الجزء الثالث من الكتاب .

والخاصية الثانية من خصائص الثقافة هي « الاستمرار » ، وهي خاصية تابعة بالضرورة من تصور الثقافة على أنها « التراث الاجتماعي الذي يرثه أعضاء المجتمع من الأجيال السابقة » على حد تعبير لينتون^(٢). فللمتات الثقافية قدرة هائلة على الانتقال عبر الزمن . بل إن كثيرا من هذه الملاحح والسمات التي تمثل بوجه خاص في العادات والتقاليد والعقائد والمخارفات والأساطير تحتفظ بكيانها لمدة أجيال لا شيء إلا أنها وجدت في وقت من الأوقات في المجتمع ، فتظل موجودة حتى بعد أن يزول السبب

(١) Foster, *op. cit.*, pp. 18 - 19, Hoebel, *op. cit.*, p. 169 and p. 172.

(٢) Linton, R., *The Cultural Background of Personality*, (٢) N. Y. 1945 p. 21.

الذى أدى إلى ظهورها فى أول الأمر . وقد يعرض المجتمع كله لبعض عوامل التغير التى تبدل - بشكل مفاجئ ، أو بالتدريج - الظروف العامة التقليدية ، ومع ذلك يفلح بعض هذه السبل فى البقاء والاستمرار مع احتفاظها بصورتها الأصلية ^(١) . بل الأكثر من ذلك أن ملامح الثقافة وسماتها تنقل بالفعل من مجتمع لآخر نتيجة الهجرة أو غيرها من وسائل الاتصال الثقافى كاللغة مثلاً . ولقد شغلت هذه الفكرة أذهان كثير جداً من العلماء الذين اهتموا بتتبع تاريخ الثقافة وانتقالها عبر الزمن وفى العالم أجمع ، واضطروا لأن يفترضوا فى سبيل ذلك افتراضات كثيرة لا تسندها فى بعض الأحيان الأدلة اليقينية . بل ولا يزال كثير من العلماء المحدثين الذين يهتمون فى المحل الأول بدراسة الثقافة فى المجتمع المحلى يحاولون أن يصفوا تاريخ تلك الثقافة ، على أساس أنها عملية مستمرة متصلة وأن معرفة الماضى تساعد بذلك مساعدة فعالة على فهم الحاضر . وسوف نعود إلى هذا الموضوع بشئ من التفصيل فيما بعد .

والخاصية الثالثة التى تبرزها كل هذه التعريفات هى أن الثقافة بكل معقد إلى أبعد حدود التعقيد ، نظراً لاشتغالها على عدد كبير جداً من السبل والملامح والعناصر التى حاولت بعض التعريفات أن تذكر جانباً منها كما هو الحال فى تعريف تايلور مثلاً . ويرجع ذلك التعقيد إلى حد كبير إلى تراكم التراث الاجتماعى خلال عصور طويلة من الزمن ، وكذلك إلى استعارة كثير من السبل الثقافية من خارج المجتمع نفسه . وهذا التعقيد معناه فى الحقيقة أن الفرد لن يستطيع أن يكتسب كل عناصر الثقافة السائدة فى المجتمع الذى

(١) راجع كتابنا من « تايلور » ، ص ٥٣ ، ٥٤ .

ينتمى إليه ، كما يعنى أيضا أن عالم الأنثروبولوجيا أو الاجتماع لن يستطيع
مها جاهد أن يسجل كل مظاهر وسمات أى ثقافة من الثقافات التى يدرسها
مها بلغت من البساطة . وهذه نقطة هامة يأخذها العلماء دائما فى اعتبارهم
وهم يقومون بدارساتهم الحقلية، وكذلك أثناء تحليلهم للمعلومات الانثوجرافية
التي جمعوها أثناء هذه الدراسات الحقلية^(١) . ولقد حاول بعض العلماء
أن يردوا ذلك التمسك إلى شئ من البساطة التي تساعد على تحليل الثقافة
فميزوا بين نوعين من الثقافة هما : الثقافة المادية والثقافة اللامادية ، بحيث
تشمل الثقافة المادية كل ما يصنعه الإنسان في حياته العامة وكل ما ينتجه
العمل البشرى من أشياء ملموسة وكذلك كل ما يحصل عليه الناس عن
طريق استخدام فنونهم التكنولوجية ، بينما تشمل الثقافة اللامادية مظاهر
السلوك التي تتمثل في العادات والتقاليد والتي تعبر عن المثل والقيم
والانكار والمعتقدات . ولكن بعض العلماء يميلون إلى إخراج « الثقافة
المادية » من الميدان على أساس أنها مجرد حصيللة للنشاط المقرر ثقافيا ،
وأنها قد تساعد فقط على فهم ومعرفة الثقافة « الحقيقية » ولكنها لا تكفى
وحدها لأن نعرفنا بحياة الناس وعواظهم وتقاليدهم .

ولقد ذهب بعض العلماء والفلاسفة الاجتماعيين في محاولتهم تحديد مجال
الثقافة إلى أن يقصروها على الأفكار والتصورات المجردة ، على أساس أن
كلمة « الثقافة » ذاتها توحي بذلك . ولكن هذا الرأي لا يجد على العموم
ترحيبا من معظم العلماء الذين أتاحت لهم فرصة القيام بالدراسات الحقلية

Linton, *The Study of Man*, N. Y. 1936, Ch. xvi; (١)

Hoeber, *op. cit.*, p. 173

والاتصال عن كُتب بالتقانات التقليدية بحيث أمكنهم أن يلمسوا ملامح الثقافة والسمات الثقافية المختلفة في تداخلها وتفاعلها ، وأدركوا بالتالى أن من الصعوبة بمكان ، بل ومن العبث ، فصل مظاهر السلوك العادية المشخصة والملموسة عن الأفكار والتصورات والقيم التى تختفى وراء هذا السلوك . وقد يمكن التمييز على العموم فى هذا الصدد بين اتجاهين رئيسيين : فأما الاتجاه الأول فيعرف عموماً باسم الاتجاه الواقعى ، وهو يتمثل بوجه خاص فى كتابات وآراء مالىنوفسكى وبواس . ويرى أصحابه أن مجال الثقافة هو السلوك البشرى الاجتماعى ، ولذا فهم يميلون إلى تعريف الثقافة فى حدود وألفاظ العادات وقواعد العرف والتقاليد المكتسبة للتوارث ، كما يميلون - إلى حد ما بغير شك - إلى إغفال الجوانب المثالية والمياريية فى الثقافة . أى أن هؤلاء العلماء لا يفضلون « الثقافة عن حياة الناس فى المجتمع ، وإنما هم يعتبرونها أنماطاً من السلوك الاجتماعى ، ومن هذه الناحية يصبح من الميسر تصور وجود الثقافة بعيداً عن الجماعات البشرية ، أى بعيداً عن المجتمع . فالرأى السائد بين هؤلاء العلماء هو أنه يلزم لوجود الثقافة وجود زمرة اجتماعية تمارسها وتوارثها . وإذا كانت الثقافة عندهم تعنى فى المثل الأول « التراث » الثقافى الملموس الذى يتمثل فى مختلف الصناعات والأدوات والمعدات المادية ، فانهم لا يفتلون النظم والعادات وقواعد العرف التى توجد فى المجتمع وتوجه سلوك الناس وتصرفاتهم بل وترسمها لهم .

وأما الاتجاه الثانى فهو الاتجاه المثالى المياري ، الذى يميل على العكس من الاتجاه الواقعى إلى تعريف الثقافة فى حدود وألفاظ المثل الاجتماعية وإلى إغفال الممارسات الواقعية التى تدخل ضمن المكونات « الحقيقية » للثقافة . وأصحاب هذا الاتجاه يتصورون الثقافة هى مجموعة الأفكار والتصورات

التي توجد في أذهان أعضاء المجتمع ، وكذلك المعايير والأنماط الذهنية التي توجه على أية حال السلوك الاجتماعي . ولكنهم حين يلبذون مظاهر السلوك المشخص فانهم يتصورون في الحقيقة الثقافة شيئا مجردا ، ولذا كان بعضهم يستمن في فهمها وتقريبها للأذهان ببعض الأفكار الفلسفية مثل فكرة « ما فوق المصوى » التي سبقت الإشارة إليها^(١) .

وقد يكون من الصعب قبول أى من هاتين النظرتين والاكتفاء بها . إذ على الرغم من أن الاتجاه الغالب بين العلماء الثقافيين هو إغفال الجوانب المثالية والمعارية للثقافة ، وتركيز الاهتمام على النواحي الموضوعية الخالصة والاكتفاء بدراسة السلوك والتفكير المكتسب ، فالواقع أن هذه الأنماط الثقافية المشخصة تتأثر تأثرا عميقا بالمثل والتصورات الذهنية مما يحسم على الباحث دراسة المظهرين معا . كما أن الاختصار على دراسة هذه التصورات الذهنية والمثل والمعايير بعيدا عن مظاهر السلوك الواقعي معناه أن تصبح الأنثروبولوجيا الثقافية ضربا من « ما وراء الأنثروبولوجيا » أو ، ما بعد الأنثروبولوجيا ، Meta - anthropology . إذ يجب ألا يخيب عن الأذهان أن موضوع الأنثروبولوجيا هو بعد كل شيء دراسة العلاقات الاجتماعية أو الظواهر الثقافية في المجتمع .

ولا يقتصر تعقد الثقافة على كثرة وتشابك البيانات الثقافية التي تدخل في تكوين الثقافة السائدة في أى مجتمع معين . إذ الواقع أن معظم هذه السمات الثقافية تتكون هي ذاتها من عدد كبير من العناصر الثقافية التي يمكن التمييز بينها بنفس الطريقة التي تعبر بها الظاهرة الاجتماعية وحيدة مركبة من

(١) انظر في ذلك : Bidney, op. cit., pp. 28 - 32

وحدات أخرى أكثر بساطة . مثال ذلك ما نجده عند بعض قبائل الهنود
الحمراء مثل هنود الإوجيواي Ojibway الذين يعيشون حول بحيرة سوبيريور -
حيث يعتبر الأرز البرى من المبات الهامة فى ثقافتهم المحلية . فرغم البساطة
الظاهرة لهذه السمة ، فإنها تتألف فى واقع الأمر من عدد كبير جدا من العناصر
الثقافية التى تتمثل فى الممارسات والطقوس والمادات التى تبرز كلها معا لتؤلف
هذه السمة الثقافية . ومع أن الأرز ينمو هناك بريا ، فلا يستطيع أحد من
أعضاء القبيلة أن يأخذ منه ما يشاء وقتما شاء . وإنما لابد من أن يتبع بعض
القواعد الخاصة بذلك . فالقبيلة كلها تعطى للمناطق التى ينمو فيها الأرز نصيبا
كبيراً من العناية والرعاية كما تمنى بالنبات نفسه أثناء وجوده فى الحقول ،
فيحزمونه فى حزمات بطريقة معينة يصعب معها على الطيور الإغارة على
السنابل ، ثم هم يجمعون المحصول فى موسم معين من السنة ويطرق معينة مرسومة
ويذنون فى سبيل إعداده للطعام كثيرا من المجهود سواء فى الحصد أو الفرس
والتخزين أو الطهى ، وهى عمليات تم حسب قواعد مدروسة ومتوارثة .
ويرتبط بهذا كله كثير من القواعد المتعلقة بحق الانتفاع بالأرض والتراتبات
العمل وقواعد اللياقة والسلوك والمحافظة على الوقت بالإضافة إلى كثير من
الممارسات والتصريمات والمحظورات الدينية . وكل هذا يبين لنا أنه لا يمكن
فهم هذه السمة المعروفة باسم «سمة الأرز البرى» إلا إذا نظرنا إليها على أنها
سمة مركبة من عدد من العمليات المتفاعلة ولذا كان ويسلر Wissler يرى أنه قد يكون
من الأصوب تسميتها «مركب الأرز البرى» وليس فقط «سمة الأرز البرى»^(١).

وليس من شك فى أن هذا نفسه يصدق على كثير جدا من المبات الثقافية
التي يمكن اعتبارها «مركبات» ثقافية مثل الطوطمية والكوفادوا إلى كسوجامية

Wissler, G; *Man and Culture*, Harrap. (N.D.) pp. 51 - 52. (١)

وعبادة الشمس وغيرها . ولعل أفضل مثل وأقربه إلى أذهاننا في هذا الصدد هو « المركب » المعروف في الكتابات الأنثروبولوجية باسم « مركب الماشية » Cattle complex ، الذي يمثل في اعتقاد مجموعة القبائل التي تسكن في شرق إفريقيا (يوغندا وكنيا وتنجانيقا) وفي جنوب السودان وبعض مناطق إفريقيا الوسطى على الماشية ، بحيث يعتبر رعى الأبقار أهم السمات المميزة لثقافة هذه الشعوب . ولقد بلغ من حب الناس للماشية ولولهم بها وامتلاكها أن أصبحت أعداد الأبقار في معظم المناطق هناك أكثر بكثير جدا من إمكانات المراعي مما أصاب الماشية ذاتها بالهزال والضعف الشديد لقلة الحشائش والأعشاب التي تقتذى عليها . ومع ذلك فلم تصرف هذه الصعوبة الناس عن الإقبال الشديد على امتلاك مزيد من الماشية والتجّارهم في سبيل الحصول عليها إلى شن الإغارات والحروب على القبائل المجاورة لسرقة أبقارهم . وقد بلغ من أهمية الماشية في حياة الناس هناك أن منزلة الرجل الاجتماعية تقاس بعدد رموس الأبقار التي يملكها ، وأنهم ينظرون بعين الاحتقار إلى الشخص الذي لا يملك شيئا منها ، بل إنهم لا يعتبرونه عضوا في المجتمع . وهذا طبعا على فرض وجود مثل ذلك الشخص في هذه المجتمعات .

وقد يكفي التذليل على مدى عمق هذه السمة الثقافية أن نشير إلى أهمية الماشية في ثقافة الناندي Nandi في كينيا . فالحم يؤلف عنصرا هاما في طعامهم ، ولكنهم إلى جانب ذلك يعتمدون في غذائهم أيضا على اللبن والدم الذي يحصلون عليه عن طريق قطع أحد الشرايين في عنق البقرة ثم منع تدفق الدم بعد أن يحصلوا على كفايتهم منه بوضع قطعة من الطين أو الروث على مكان الجرح . ويتمتع اللبن والعشب والروث في نظر الأهل هناك بدرجة

حالية من القداسة ويراعون نحوها كثيراً من الطقوس . فهم لا يقطعون العشب من فوق الأرض أو ينزعونه منها انزعاً لأن في ذلك إضراراً به، كما أنه يؤدي إلى تدينسه وبالتالي قد يندس الماشية التي تأكله . فإذا لم يكن هناك بد من قطع العشب لسبب من الأسباب ، قامت المرأة بذلك على أساس أنها هي نفسها مخلوق أقل طهارة من الرجل . ولسكنهم لا يرون في الوقت نفسه ما يمنع من إحراق العشب بالنار الطاهرة التي تطهر الأشياء . كذلك يعتقد الناندي أن من الخطأ ، بل ومن الآثم ، ضرب الماشية بأعواد العشب التي تعتبر الغذاء الطبيعي لها ويرون في ذلك إهداراً لكرامة العشب والماشية على السواء . وتمثل قداسة اللبن عندهم في اعتباره القربان الطبيعي الذي يمكن تقديمه لأرواح الموتى ، وفي أن الرجل - وهو أعلى منزلة من المرأة وأكثر منها طهراً - هو الذي يتولى حلب الأبقار . فإذا حدث أن تبول البقرة أثناء عملية الحلب غسل الرجل يديه بالبول ثم عاد إلى الحلب بعد أن تكون يده قد اكتسبتا كثيراً من « البركة » التي يحتوي عليها البول . أما قداسة الروث فظهر في استخدامه كدواء لمعالجة الجروح . والواقع أن أهمية البقرة في ثقافة الناندي تتعدى ذلك إلى كثير من مجالات الحياة الأخرى . وتظهر أهميتها في أن معظم أحداث الناس اليومية تدور حول الماشية والعشب، كما أن الشبان أنفسهم يخضون منها وسيلة للتعب إلى الفتيات . بل إن أول عمل جدى يمارسه الشبان بعد البلوغ هو الاشتراك في الإغارة على غنيمات القبائل المعادية لسرقة الأبقار، ويخضون من ذلك العمل وسيلة ليس فقط لإظهار شجاعتهم وأحقى للتقرب إلى الفتيات، بل إنهم ينظرون إليه أيضاً على أنه هو الخطوة الأساسية التي تؤكد عضويتهم في المجتمع القبلي وانتماءهم بالفضل إليه . كذلك تؤلف الماشية هنالك العنصر الأساسي في المهر عند الزواج والدية عند القتل، كما أنها

وسيلة للتهادى بين الأقارب والأصدقاء . ومن الطريف أن نجد أن كثيرا من أساء الأشخاص عند الناندى مستمد من الماشية أو من بعض صفاتها . فمن الأساء الشائعة هناك «فم العجل» أو البقرة الحمراء ، أو الثور الأبيض ، وما إلى ذلك ، كما أن أكبر قبيلة: فى بلاد الناندى هى قبيلة موى Moi ومعناها العجل^(١) .

وأخيرا ، فإن تعقد الثقافة يظهر فى أنه على الرغم من أن المجتمع كاه تسوده ثقافة واحدة ذات طابع موحد فليس من الضررى بحال أن توجد كل السمات التى تؤلف تلك الثقافة الموحدة ، فى كل قطاعات ذلك المجتمع . بل كثيرا ما يقتصر وجود بعضها على قطاع منها أو على مجتمع على معين بالذات دون بقية القطاعات أو المجتمعات المحلية التى تؤلفه . والمعروف أن

Huntingford, G. W. B., *Nandi Work and Culture*, (١)

H.M.S.O. 1950 والواقع أن معظم هذه الملامح توجد لدى كل شعوب المنطقة التى أطلق عليها «رسكوڤتر Herskovits» لذلك اسم «منطقة مركب الماشية» . ويجد القارىء دراسته تفصيلية لدراسات الماشية فى ثقافة النوير فى الفصل الأول من كتاب ايفانز هريتشارد (The Nuer, op. cit., pp. 49-50) . ومن الملاحظ أنه فى المناطق التى دخل إليها التصنيع وقامت فيها صناعة التمدين فى أواسط وشرق إفريقيا وحاجر كثير من الأمال من مناهجهم القبلية الأصلية إلى مراكز العمل الجديدة ، فإن العمال المهاجرين لا يزالون يفتقون معظم مدخلاتهم فى شراء الماشية استمداً لليوم الذى يسودون فيه إلى ديلوم ، وماله دلالة فى هذا الصدد أن التباين الذى حاجر منها عدد من النساء إلى المدن والمراكز الصناعية الجديدة واضطرت الظروف بعضهن إلى اعتناق البقاء ، لا تسمح القبيلة ببودة احداهن إليها ولا تقبل توبتها إلا إذا أتت كل مدخلاتها من تلك المهنة المينة فى شراء الماشية. فالحصول على الأبقار هو الآن السائل الوحيد الذى يكلل رد الاعتبار إليها ، كما أنه هو التقييم لها بالعودة إلى حظيرة البيت .

الذى يعطى الثقافة طابعها المميز ومقوماتها الخاصة هو وجود طائفة من السمات الرئيسية العامة التى تسود المجتمع كله وتفرض نفسها عليه والتى تعرف لذلك باسم « العموميات universals ». وتمثل هذه العموميات الثقافية فى وحدة المشاعر ووحدة التقاليد والعادات والممارسات التى يشترك فيها كل أعضاء المجتمع ، كالتشاعر والمعتقدات الدينية واللغة وما إليها من السمات التى تعتبر أساسا جوهريا فى تكوين المجتمع ، والتى تحرص الجماعة عليها أشد الحرص وتناقب على الخروج عليها . بيد أن هذا لا يمنع من أن توجد فى كل قطاع من قطاعات المجتمع ، أو فى كل جماعة محلية فيه ، ثقافته الجزئية الخاصة . فعلى الرغم من وحدة السمات الثقافية الأساسية أو « العموميات » ، فقد يتفرد الرجال ببعض قواعد السلوك وبعض الممارسات من دون النساء ، كما قد يكون للمثروحين أو الآباء عادات اجتماعية تميزهم عن العزاب وعن الأبناء . وهكذا . وإذا كانت « العموميات » هى التى تعطى المجتمع وحدته الثقافية ونمير فى الوقت نفسه عن تلك الوحدة ، وبذلك تعتبر عاملا من عوامل التكامل والتماسك فى المجتمع ، فإن الخصوصيات specialities تؤدى إلى ظهور التمايز والتغاير والتفاوت داخل نطاق المجتمع ، دون أن يتعارض ذلك مع التجانس الثقافى العام . والواقع أن التجانس الثقافى يتوقف إلى حد كبير على مدى التناسب بين العموميات والخصوصيات ، بمعنى أنه كلما زادت العموميات ظهر المجتمع كوحدة ثقافية متجانسة ، كما هو الشأن فى المجتمعات الصغيرة والمجتمعات المتروية بعض الانزواء . ولكن هذا لا يمنع من القول بأن « العموميات » أقل فى العدد دائما من « الخصوصيات » رغم أنها تسود المجتمع كله . وليس معنى هذا أن « الخصوصيات » لا تكون معروفة ولا فى المجال الضيق الذى تمارس فيه . فقد يدرك أعضاء المجتمع

الكبير وجودها، ولكنها لا تؤلف جزءاً من أنماطهم السلوكية أو من تقاليدهم إما لأنهم لا يحتاجون إليها في حياتهم اليومية، وإما لأن ممارستها تحتاج لنوع معين من الممران أو الاستعداد لا يوفر لهم جميعاً. فالشأن هنا إذن شأن بعض النظم الاجتماعية التي قد يقتصر وجودها على قطاع معين من المجتمع، وهي نقطة سبق أن عالجتاها بالتفصيل. والواقع أن كلمة «العموميات» نفسها تحتاج إلى شيء من التوضيح، لأنها قد توحى إلى الدهن بأن السمة الثقافية العامة تمارس بمخاضها في كل المجتمع وتعرض نفسها على جميع أفرادها بغير استثناء، وهو أمر غير صحيح تماماً. فالموقف الواحد كثيراً ما يمكن معالجته بطرق مختلفة وبأساليب ثقافية متنوعة. فإذا كان طهي اللحم وإنضاجه مثلاً يعتبر سمة ثقافية عامة في المجتمع، فإن ذلك لا يستلزم ضرورة طهيه وإنضاجه بطريقة معينة بالذات. بل إن ذلك قد يصخذ أشكالاً عديدة تختلف من شخص لآخر، بل ومن وقت لآخر بالنسبة للشخص الواحد. أي أنه يمكن التمييز في كل سمة من هذه السمات العمومية بين عدد من «البديلات» *alternatives* أو الأنماط المختلفة التي يمكن تطبيقها في الموقف الواحد^(١).

وعلى أية حال، فالذي يهمنا هنا هو أن ندرك أن «العموميات» الثقافية هي التي تعطي المجتمع تجانسه الداخلي ضد قوى التباين التي تمثلها «الخصوصيات» الثقافية. وليس من شك في أن أية محاولة لدراسة الثقافة التي تسود أي مجتمع من المجتمعات المحلية، مهما صغر حجمه ومهما بدا من تجانس ثقافته وبساطتها، بتطوُّل على كثير من الصعوبات الناشئة عن ضرورة البحث عما تنطوي عليه

السمات الثقافية العامة من «بديلات» وما يعنى تحتها من «خصوصيات» حتى يمكن فهم الثقافة في وحدتها وتكامل أجزائها. فالمهم في الأمر ليس هو البحث عن السمات التي تؤلف الثقافة والعناصر التي تدخل في تكوين كل سمة على حدة ، وإنما المهم هو دراسة تكامل هذه العناصر والسمات والملاخ رغم كثرتها وتعقدها . إذ منها يمكن من تعقد الثقافة وتركبها فاتها ليست في آخر الأمر مجرد مجموعة من الملاخ المستقلة المنزلة إحداها عن الأخرى ، بل هي بالأحرى كل واحد متكامل ، تألف فيه جميع العناصر الجزئية رغم اختلافها وتنوعها بل وتضاربها في بعض الأحيان وكثيراً ما توجد سمات ثقافية بعينها في أكثر من مجتمع واحد ، ولكن ترتيب هذه السمات وعلاقاتها بعضها ببعض يختلف في كل مجتمع عنه في المجتمعات الأخرى ، مما يؤدي في النهاية إلى اختلاف صورة الثقافة أو شكلها في كل منها . أي أن تشكيل الثقافة يتوقف إلى حد كبير على ترتيب هذه السمات داخل المجتمع وفق مبدأ معين أو عدد من المبادئ ، أو أنساق القيم السائدة هناك .^(١) فالأمر هنا أيضا يشبه إلى حد كبير ما سبق أن ذكرناه عن تدخل النظم الاجتماعية المكونة للبناء الاجتماعي . والواقع أن علماء الأنثروبولوجيا الثقافيين لا ينفلون هذه المسألة ، بل إنهم يهجون في دراساتهم النهج الوظيفي الذي تتبعه الدراسات البنائية ، وإن كان هذا لا يمنعهم من أن يؤولوا الثقافة بتأويلات سيكولوجية أو تاريخية على ما ذكرناه وعلى ما سئز بالتفصيل . فهم جميعا يؤمنون بأن السمات الثقافية في المجتمع الواحد تندج بعضها مع بعض ، بل إنها قد تتفاعل مع عناصر وسمات أخرى من خارج ذلك المجتمع . وهذا هو ما يدفع للكثيرين منهم إلى محاولة تتبع السمات الثقافية في المكان مغلا بمجسونهما

Ibid, p. 177 ; Piddington, *op. cit.*, vol . 1 , pp. 14-17. (١)

في الزمان . ومن هنا كان التبع الرأسي أو الرأسي لمعرفة الأصول، والتبع
الافقي أو المكاني أو الجغرافي لمعرفة انتشار الثقافات والسمات الثقافية، يعتبران
أم الاتجاهات في تأويل الثقافة . ورغم أنها اتجاهان قديمان ويرتبطان للآن
ارتباطا وثيقا بالانثولوجيا فلا يزالان يحتلان مكانا بارزا في الدراسات الثقافية
المعاصرة . بعد أن أدخلت عليهما بالطبع التعديلات التي تتفق مع النهج
الوطني الحديث .

(٢)

ويرجع الاهتمام بالبحث عن الأصول التاريخية للثقافة وانتشار الملامح
الثقافية إلى القرن التاسع عشر . وهو اهتمام ناشى إلى حد كبير من تصور
العلماء للثقافة على أنها حصيلة النشاط البشرى، وقبولهم بالتالى لفكرة استمرار
الثقافة عبر الزمن . وقد كانت الفكرة العامة التي سيطرت على أذهان العلماء
في ذلك الحين هي فكرة التقدم والاطراد . إذ كانوا يعتقدون أن الثقافة تتقدم
بالضرورة من المستوى البدائي إلى المستويات الراقية مارة بمراحل معينة
اختلف العلماء حول تحديد عددها وخصائصها ومقوماتها، ولكنها تتفق كلها
في أن المرحلة اللاحقة أعلى وأرقى من التي سبقتها ولكنها تنهى . وتمهد الطريق
لظهور مرحلة أخرى أرقى منها هي ذاتها وأكثر تقدما . وقد اضطر هؤلاء
العلماء إزاء النقص الشديد في المعلومات الانثوجرافية المؤكدة عن ماضى
تلك الثقافات إلى الانحياز إلى التاريخ الظني أو التخميني على ما ذكرنا ،
ولكنهم كانوا في الوقت ذاته يحاولون الاسانة بالمعلومات التي بدأت ترد
بكثرة عن المجتمعات « البدائية » المعاصرة لهم . وكانوا يفرضون في ذلك
أن ثقافات هذه الشعوب والمجتمعات تمثل المراحل الأولى للثقافة البشرية في

عموماً ، على زعم أن « الرجل البدائي » يمثل طفولة الجنس البشري ، مثلاً يمثل الطفل الصغير أولى مراحل نمو الإنسان إلى النضج والاكتمال^(١). وأدى بهم ذلك كله إلى نظريات ونتائج ليس هناك ما يستند لها أو يبررها ، وليس هنا مجال التعرض لها بالدراسة والتحليل .

كذلك استرعى أذهان هؤلاء العلماء قدرة الثقافة على الانتشار من مجتمع لآخر وانتقالها عبر الحدود السياسية ، وما يوجد بالتالي من تشابه في السمات الثقافية لدى كثير من المجتمعات المتباعدة في السكان والتي تؤلف وحدات سياسية بل وسلافية ولغوية متمايزة^(٢). وقد وقف علماء القرن التاسع عشر

(١) يجد القاري. مرزا مفصلاً لهذه المشكلات في كتابنا من « تاريخ » (المرجع السابق ذكره) صفحات ٥٠ - ٥٩ .

(٢) مثال ذلك أن « الثقافة الإسلامية » - من حيث تتمثل في أنماط معينة للتفكير والسلوك - توجد في عدد كبير من الشعوب التي يؤلف كل منها وحدة سياسية مستقلة تختلف عن غيرها - في بعض الأحيان على الأقل - في اللغة وفي السلالات التي تنتمي إليها ، كما تختلف في بعض السمات الثقافية الجزئية أو « الخصوصية » ، ولكنها تمسك جميعاً طابعا عاما موحداً ينشأ في الأغلب من تشابه أو وحدة « العموميات » الثقافية . ولا يقتصر ذلك على الثقافات المتقدمة الرافدة التي تنتمي في الشعوب والمجتمعات المتطورة ، وإنما يصدق أيضاً على المجتمعات المختلفة والتقليدية والتبعية . ومن الأمثلة على ذلك حالة قبائل الهنود الحمر في أمريكا وقت زوح الأوربيين إليها . فقد كان يوجد فيما يعرف الآن باسم الولايات المتحدة ما لا يقل عن ٦٠٠ قبيلة هندية لكل منها طريقها الخاصة في الميعة والحياة وتكون الحكم والنظام الدينية والنظم السياسية والاقتصادية وغير ذلك . ولكن هذا لا يعني أنه كانت توجد ٦٠٠ ثقافة مختلفة متمايزة ، بل كانت هناك سبعة أنماط ثقافية فقط ، يسود كل نمط منها في منطقة ثقافية واسعة تضم عدداً كبيراً من القبائل التي تختلف إحداها عن الأخرى في نظمها . فالثقافة المعروفة لدى علماء الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا باسم « ثقافة هنود البوول » مثلاً والتي تتميز بوجه خاص بوجود الجاموس الوحشي أو البيسون bison الذي يعتمد عليه =

إزاء تفسير هذا التشابه موقفين مختلفين . أما الموقف الأول فإنه يرد تشابه السهات الثقافية في مختلف المجتمعات إلى تشابه الظروف الطبيعية السائدة في تلك المجتمعات ، وذلك على أساس أنهم كانوا يسلمون بتشابه التفكير الإنساني في كل زمان ومكان نتيجة لتشابه التكوين العقلي عند جميع البشر . ويعرف هذا الاتجاه في الكتابات الأنثولوجية باسم « مدرسة النشأة المستقلة » . وقد تأثرت تعاليمها على الخصوص بفلسفة التنوير وحمية الظروف الطبيعية والبيئية ، بحيث نجد أن أحد كبار أتباعها - وهو العالم الأنثولوجي الألماني أدولف باستيان Bastian - يذهب إلى حد القول بأنه إذا توافرت ظروف طبيعية وجغرافية معينة لظهرت بالضرورة أنواع معينة بالذات من الاختراعات والابتكارات . فكان الاختراعات تظهر تلقائيا إذت استجابة للحاجات الطبيعية وبشكل يكاد يكون غريزيا ورغبة في سد هذه الحاجات . وقد وجهت عدة انتقادات لهذه المدرسة على أساس أن كثيراً من القبائل البدائية تفتقر أصلاً إلى عنصر الاتصال لانيها وصلت إلى درجة من التأخر التقني والتكنولوجي يصعب معها أن نعزو إليها أية قدرة على الخلق

من الناس في منطقة السهول النظمي اتحادا كبيرا ، وكذلك بوجود الحصان وممارسة طقوس وشعائر دينية معينة تتعلق بالشمس (ويحرف هوما باسم رقعة الشمس) ، تشمل مساحة كبيرة جدا من الأرض يشغلها عدد كبير من القبائل مثل الأرابا هو Arapaho والشيين Cheyenne والكوماتش Comanche والقراب Crow والهيداتسا Haidatsa والأباش Apache وأما Omaha وغيرهما . - انظر في ذلك : Wiener, op. cit. pp. 14 - 18

وبالحق نجد أن ما يعرف باسم الثقافة النيلية الحامية تقتصر بين عدد كبير جدا من القبائل المطلق السواء على التمييز فيما بين خمس مجموعات أساسية على أساس اللغة ، على ما سيثبت الإشارة إليه (صفحة ٣) .

والابتكار . كما أن قبول مبدأ تحكم الحاجات الطبيعية المتشابهة في إنتاج أشياء متشابهة في المجتمعات المتباعدة ، سواء في الزمان أو المكان ، يكاد يصل الى حد إقرار وجود غرائز معينة تؤدي إلى إنتاج هذه الأشياء تلقائيا . وبذلك فقد يمكن الكلام - كما يذكر تايلور في معرض نقده لهذه المدرسة - من « غريزة صنع القوس والسهم » مثلما نتكلم عن غريزة حب البقاء مثلا^(١) .

وأما الموقف الثاني فإنه يرد التشابه الثقافي إلى انتشار السمات الثقافية من مجتمع لآخر نتيجة لانصال هذه المجتمعات بعضها ببعض عن طريق الحروب والغزوات أو عن طريق الهجرة أو التجارة أو غير ذلك من الوسائل^(٢) . أي أن أنصار هذا الاتجاه يرفضون على العموم فكرة تلقائية الثقافة أو الابتكار والاختراع بالنسبة لكل مجتمع على حدة ، ويرون أن من غير المعقول أن تتمتع كل شعوب الأرض بقدرات متماثلة على الخلق والابتكار ، ولكنها تستطيع بسهولة أن تستعير من غيرها ما تعجز عن ابتكاره بنفسها . وقد يتخذ الانتشار الثقافي شكل الهجرة الشاملة ، بمعنى أن ينتقل المركب الثقافي برمته وبكل مراحله وسماته وعناصره من مجتمع لآخر ، كما هو الحال مثلا في انتقال « مركب الماشية » من قبيلة لأخرى في كل شرق وأوسط إفريقيا ، أو انتقال « مركب الأرز البري » بين قبائل سهول أمريكا . إنقاذ نجد في كل من الحالتين تشابها عاما حتى في أدق التفاصيل عند كل هذه الحالات

(١) انظر في ذلك كتابنا عن « تايلور » صفحات ٦٨ - ٧٢ .

(٢) يرف هذا الاتجاه باسم « مدرسة انتشار الثقافة » Diffusion of Culture وقد ظهرت في كل من ألمانيا وبريطانيا كرد على آراء مدرسة النشأة المستقلة . ويشير جريبنر Graebner من أم علماء الانتشاريين في ألمانيا ، كما يشير اليوت سميث G. Elliot Smith وپري Perry وريفرز Rivers من أكبر أنصارها في بريطانيا .

فما يمتلئ بنظرتها إلى الماشية في الحالة الأولى ، وإلى الأرض البرى في الحالة الثانية . ولكن كثيرا ما تكون هجرة المركب الثقافي جزئية فقط ، بمعنى أنه لا ينتقل منه إلا بعض عناصره دون البعض الآخر ، كأن تنتقل الطريقة التي يتبعها شعب معين أو قبيلة معينة في زراعة أحد المحصولات إلى الشعوب أو القبائل المجاورة دون أن تنتقل في الوقت ذاته الأفكار والمعتقدات والطقوس الدينية التي ترتبط بهذه الزراعة في المجتمع الأصلي . ولقد حاول كثير من العلماء الانتشاريين أن يتبعوا السبل التي سلكتها السمات الثقافية المختلفة في انتقالها وهجرتها من موطن نشأتها الأولى إلى بقية أنحاء العالم ، مثلما فعل العالم البريطاني إلبوت سميت في كثير من كتاباته .^(١) ولكن الملاحظ هنا أيضا هو انعدام وجود الأدلة الفاطمة اليقينية على صدق معظم هذه النظريات وصحتها . فقد كانت يكتفى بوجود بعض نواحي الشبه بين السمات الثقافية في مجتمعين مختلفين للزعم بوجود اتصال سابق بينهما ، والقول بالتالي بانتشار الثقافة من أحدهما للآخر ، حتى ولو لم يكن هناك ما يدل بأي حال من الأحوال على وجود مثل هذا الاتصال في الواقع . كما يلاحظ أيضا أن معظم كتاباتهم كانت تتناول الثقافة في إطلاقها وعمومها دون أن تركز على ثقافة شعب واحد معين ، فضلا عن ثقافة مجتمع محلي محدد على ما يفعل العلماء المحدثون . ومن هنا كانت جهود هؤلاء العلماء تنصب على محاولة إعادة تركيب تاريخ الثقافة الإنسانية ورسم المراحل التي مرت بها خلال تاريخها وتطورها ، والطرق التي سلكتها في انتشارها ، وما طرأ عليها

(١) انظر مثلا كتابيه المشهورين : - *In the Beginning* , Thinker . s

Library , Watts, Third Impression 1937; *The Diffusion of Culture*,

Watts, London 1933 .

أنه ذلك كله من تغيرات . أى أن الصيغة العامة التى كانت تميز التفكير الأنثروبولوجى فى القرن التاسع عشر كانت هى الصيغة التاريخية ، وذلك إذا أخذنا « التاريخ » بالمعنى الواسع بحيث يشمل التاريخ الفنى أو التخمينى ، بما كان يجعلها أقرب إلى الأنثولوجيا ومنهجها التاريخى . ويمكن أن نعرف أن تايلور نفسه كان يعتبر الأنثولوجيا علما تاريخيا فى المثل الأول ، وكان لذلك يهتم بتتبع نمو الثقافة أو الحضارة وتطورها من عصور ما قبل التاريخ حتى الأزمنة الحديثة . ^(١) ولقد كان هذا الاتجاه التاريخى السائد فى تأويل الظواهر الثقافية سببا من أكبر الأسباب التى دعت ميتلند Maitland إلى أن يقول رأيه المشهور الذى لا يزال بعض العلماء يستشهدون به من أنه سوف يصعب على الأنثولوجيا فى القريب العاجل أن تختار بين أن تصبح « تاريخيا » أو لا تصبح شيئا على الإطلاق . وهو قول لم يتحقق تماما بفضل الاتجاه الباثى الذى ينفر على العموم تهوراً شديداً من التاريخ إلا فى بعض حالات خاصة تتعلق بدراسة المجتمعات التقليدية ذات الحضارات الراقية القديمة ، كما هو الحال

(١) إذا استقينا كتاب *Anahuac* الذى سجل فيه تايلور رحلاته إلى المكسيك فإن كتبه الأخرى تحمل فى عناوينها الطابع التاريخى الذى يجعل كل دراساته • فكتابه الأول كان بعنوان « أبحاث فى التاريخ القديم للجنس البشرى » *Researches in the Early History of Mankind* ، كما أن كتابه الأساسى عن الثقافة الباثية *Primitive Culture* « *Researches into the Development of Mythology* ، — • هو : « *Language, Art and Custom* » ومن هنا كان يبنى Bidney يرى أن كلمة « ثقافة » *Culture* كما كان يستخدمها تايلور وكثير من العلماء المعاصرين له ليست فى حقيقة الأمر إلا اصطلاحاً مختصراً لمفهوم « تاريخ الثقافة » *Kulturgegeschichte* • كما كان يستخدمه العلماء الآن • انظر فى ذلك : Bidney. *op cit.*, p. 184 .

مثلا في دراسة ايشانز بريشارد للحركة السنوسية في برقة (١).

ومع ذلك فان رأى ميتلند يصدق إلى حد كبير على الانثروبولوجيا الثقافية المعاصرة التي ترتبط ارتباطا شديدا بالانثولوجيا على ما بينا من قبل . فمع أن معظم الانثولوجيين الثقافيين لم يهودوا يفعلون بدراسة الثقافة الانسانية كلها بنفس الطريقة التي كان يتبعها علماء القرن التاسع عشر ، ومع أنهم لم يهودوا يهتمون بتتبع المراحل التي مرت بها هذه الثقافة والسبل التي سلكتها في انتقالها وهجرتها وانتشارها من مكان معين يفترضون أنه موطنها الاصلى ، فالواقع أنهم لم يتبدوا المنهج التاريخي تماما . وإن كانوا يستخدمونه بطرق أخرى مختلفة تتفق مع تغير النظرة إلى الانثولوجيا ذاتها . ذلك أن الاتجاه السائد الآن في الانثولوجيا نحو تركيز الدراسات الحقلية على مجتمعات محلية محددة اقتضى من الانثولوجيين الثقافيين أن يكتفوا بدراسة الثقافة التقليدية في ذلك المجتمع بالذات والتغيرات التي طرأت عليها نتيجة للاحتكاك الثقافي ، دون أن يضطرم الأمر إلى البحث عن أوجه الشبه أو الاختلاف بين هذه الثقافة المعينة وغيرها من الثقافات في بقية أنحاء العالم وفي المصور والأزمان السابقة ، أو محاولة ترتيب هذه الثقافات بحسب رقيها أو انحطاطها مع تبين موضع تلك الثقافة المحددة من النسق كله .

ويظهر ذلك بشكل واضح في كتابات فرانز بواس Franz Boas الذي يعتبر بحق شيخ الانثولوجيين المحدثين في أمريكا . فقد كان بواس يعارض بشدة الفكرة السائدة عن وجود صيغة واحدة ناجمة للتطور الثقافي ، تنطبق على الماضي مناسا تنطبق على المستقبل بالنسبة لكل المجتمعات وبغير

Evans-Pritchard , *The Sanusi of Cyrenaica*, O.U.p. 1949 (١)

استثناء ؛ وأن التطور الثقافي يسير دائماً من البسيط إلى المركب في مراحل معينة ومرسومة تحدد بالضرورة درجات التقدم التي أحرزها الجنس البشري كله . ولكن ذلك لم يمنعه من أن يؤمن بإمكان دراسة التطور في نطاق كل ثقافة على حدة ، كما لم يمنعه من الإقرار بحدوث التقدم في بعض ميسادين الثقافة كالتقدم في ميدان التكنولوجيا مثلاً . ومن هنا كان بواس يرى ضرورة الاكتفاء في الأبحاث الأنثروبولوجية على دراسة ثقافات معينة بالذات ، مع تتبع انتشار سماتها وملامحها في مناطق ثقافية محددة وليس في العالم أجمع ، وذلك تبعاً لتوفر المعلومات والحقائق والبيانات البقية المؤكدة . فلم يكن استخدام المنهج التاريخي في نظر بواس يعنى إذن البحث عن تاريخ ثقافة الجنس البشري كله ، وإنما هو دراسة تاريخ ثقافة مجتمع محدد بالذات ، كما أن الأنثروبولوجيا ذاتها لم تكن تعنى عنده دراسة تطور الثقافة البشرية ومراحل ذلك التطور بقدر ما كانت تعنى دراسة ثقافات معينة يؤلف كل منها وحدة وظيفية متكاملة ومتأسكة . ولنا نقصد بذلك أن بواس أسقط من حسابه كلية مسألة الاهتمام بالتاريخ الفلسفي للحضارة الإنسانية . وكل ما في الأمر هو أنه كان يرى أن الوقت لم يحن بعد لمعالجة مثل هذا الموضوع الشائك المعقد ، وأنه يجمع على علماء الأنثروبولوجيا قبل أن يقدموا على مثل هذه الدراسة أن يدرسوا أولاً ديناميات الثقافة وعمليات التغير الثقافي التي تحدث بالفعل في ثقافات محددة ومعينة بالذات دراسة تفصيلية مركزة ، ثم ينتقلوا بعد ذلك إلى تحليل عمليات التغير الثقافي في هذه الثقافات تحليلاً مقارناً لتحديد النماذج الثقافية الأساسية التي ينطوى عليها تاريخ الثقافة الإنسانية ككل . وهذا معناه ببساطة أن الخطوة الأولى التي يجب أن تقوم بها الأنثروبولوجيا الثقافية قبل أن تشغل نفسها ببحث مشكلات تطور

الثقافة في عمومها، هي دراسة العمليات الثقافية التي تحدث في المجتمعات القائمة الآن بالفعل . فلكل جماعة ثقافية تاريخ خاص بها نشأ نتيجة التطورات الداخلية التي حدثت في تلك الثقافة وحدها، وكذلك نتيجة للتأثيرات الغريبة الطارئة التي تبرز لما هذه الثقافة من الخارج . وعلى ذلك فليس هناك أية «ضرورة سيكولوجية» تختم سير التطور في العالم بأسره حسب خطوات معينة بالذات ، كما أن أي محاولة لتحديد مثل هذه المراحل التطورية لن تساعد بحال على تفسير تاريخ الثقافة في أي مجتمع واحد معين^(١).

وواضح من هذا أن بواس كان يتبع في دراساته منهج التأويل التاريخي رغم إيمانه بضرورة التأكيد على دراسة مجتمعات وثقافات معينة بالذات ورغم أنه يعتبر من أكبر أنصار الاتجاه الوظيفي وأحسد الذين وضعوا أسسه . إلا أنه اتجه هذا الاتجاه التاريخي لاعتباره أن أية ثقافة من الثقافات ليست في حقيقة الأمر إلا حصيلة لنمو تاريخي معين يجب أن يلم به الباحث ليتمكن من فهم هذه الثقافة فهما دقيقا . ولكنه لم يكن يقصد بالتاريخ تلك الحتمية التاريخية الشاملة التي لا تترك شيئا للمصادفات أو للفرد لكي يؤثر في سير الثقافة وفي التعبير الثقافي . ومع ذلك فالظاهر أن هذا الموقف لم يكن يبدو كافيا في نظر بعض العلماء الأمريكيين وبخاصة كروبر Kroeber لأن بضعه ضمن مدرسة التأويل التاريخي للثقافة ، وهي المدرسة التي يتبعها عدد كبير من علماء الثقافة أو الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرين في أمريكا . ذلك أن

Boas, F., "The Methods of Ethnology" in *Race, Language and Culture*, N. Y. 1948, pp. 281-89; Bidney, *op. cit.*, pp. 215-18.

كروبير يرى أنه على الرغم من كل ما قاله بواس عن التاريخ فإنه كان يهتم في واقع الأمر بالعمليات العلمية Scientific processes وبالوظائف functions أكثر مما يهتم بمعرفة تاريخ الثقافة .

وقد بنى كروبير هذا الرأي على أساس فهمه الخاص للتاريخ وإمكان تطبيق المنهج التاريخي ليس في الدراسات الأنثروبولوجية وحدها، بل وأيضا في كل مجالات العلم الأخرى . وهذا موقف متأثر بغير شك بفكر الفيلسوف الاجتماعي المشهور فيلهلم ديلثي Wilhelm Dilthey ، الذي كان يميز تميزاً واضحاً بين نوعين من العلوم: العلوم التي تهتم بالبحث عن القوانين الطبيعية الكلية monothetic ، والعلوم التي تهتم بما هو فردي وتتبع في ذلك منهجاً وصفيًا خالصاً idiographic . وقد أدى ذلك بكروبير إلى التمييز بين نوعين من المناهج : منهج العلوم الطبيعية والمنهج التاريخي ، وإلى أن يأخذ التاريخ بمعنى يختلف اختلافا جوهريا عن المعنى الشائع بين الناس من أنه هو دراسة نتائج الظواهر والأحداث في الزمن ، وأنه بذلك يتناول دراسة أزمان كثيرة متتابعة . فقد كان كروبير يرى أن هذه نظرة خاطئة وفهم غير دقيق للتاريخ . إنما الذي يميز التاريخ في نظره هو محاولة إعطاء وصف متكامل لموضوع الدراسة وليس معالجة النتائج الزمنية ، كما أن ما يميز المنهج العلمي هو محاولة تحليل العمليات المختلفة في حدود وألفاظ كمية . وعلى هذا الأساس كان كروبير يعتقد في إمكان استخدام المنهج التاريخي في دراسة الأحداث والوقائع الحالية وكذلك في دراسة الظواهر التي تحدث في زمن محدود ، وهو ما يعرف عموما باسم الدراسات المتزامنة synchronic . وهذا هو ما يفعله في الحقيقة العالم الأنثروبولوجي حين يقوم بأبحاثه المحلية التي تستهدف دراسة

ثقافة مجتمع معين بالذات. وهذا بالطبع علاوة على دراسة الظواهر المتابعة والتي تحدث في أزمان متعددة *dischronic*. فكأن ماهية التاريخ لا تنحصر في عنصر الزمن، كما أن الذي يميز الدراسة التاريخية هو الوصف التحليلي لأي مجموعة من الظواهر الثقافية في موقف معين بالذات. وعلى ذلك فإن الدراسة التاريخية تأخذ في اعتبارها عنصر المكان إلى جانب عنصر الزمان. وعلى هذا الأساس يعتبر كروير الدراسات الأنثوجرافية دراسات تاريخية على الرغم من أنها لا تتابع سير الأحداث في الزمن أو تتناول أزمانا كثيرة، أو هي بحسب تعبير كروير « دراسة لازمنية للتاريخ ». وقد يبدو هذا التعبير غريبا. والواقع أن بواس نفسه وجد من الصير عليه فهمه. ولكن هذه الفكرة تلعب دوراً هاماً في تفكير كروير ومعظم العلماء الأمريكيين المحدثين الذين يرون أن منهج الأنثروبولوجيا الثقافية منهج تاريخي.

فهم التاريخ على أنه دراسة الظواهر والأحداث المتابعة في الزمن فهم ضيق إذن في نظر كروير. إذ بالإضافة إلى المعنى الزماني الذي يمثل في تتبع الظواهر خلال الزمن، هناك المعنى المكاني للتاريخ، وهو يتم بوجود الظواهر الثقافية المختلفة وتجاورها في مكان محدد بالذات. وهذا هو المحك الأساسي الذي تقوم عليه التفرقة بين « العلم » و « التاريخ ». فالعلم لا يهتم بمسائل الوجود في الزمان أو في المكان كما لا يهتم بمشكلات الكيف، وإنما يعنى بالتجريد والبحث عن القوانين وعن الدقة والضبط في الأشياء التي يمكن قياسها، ويستعين في ذلك بأجراء التجارب الدقيقة، وذلك بعكس المنهج التاريخي الذي لا يهتم بالوصول إلى القوانين أو النظريات للعامة بل ولا يستطيع الوصول إليها - كما أنه لا يستطيع التنبؤ بالأحداث والوقائع المقبلة. وكل ما يمكن أن يفعله في هذا الصدد هو تعيين نواحي

الشبه بين الظواهر الثقافية ، والكشف بالتالى عن « الأنماط Patterns »
لا القوانين ^(١) .

ولكن على الرغم من كل هذه الاختلافات بين العلم والتاريخ ، وبالتالى
بين المنهج المستخدم فى العلوم الطبيعية والمنهج التاريخى ، فإن كروبير يصطد
أنه يمكن تطبيق المنهجين على كل الظواهر الموجودة فى السكون بغير
استثناء . وعلى ذلك فيمكن استخدامهما فعلا فى دراسة الثقافة والمجتمع
مثلا يستخدمان فى دراسة التشريع وعلم الفلك . وكل ما فى الأمر هو أن
استخدام المنهج العلمى يمكن أن يحقق نجاحا أكبر ونتائج أكثر دقة فى
دراسة الظواهر العضوية ، بينما يناسب المنهج التاريخى دراسة الظواهر الثقافية
والاجتماعية والسيكولوجية . فكأننا نستطيع إذن أن نقول إن دراسة
الثقافة يمكن أن تكون دراسة تاريخية تستهدف وصف الظواهر المتزامنة
وكذلك الظواهر التى تتتابع عبر الزمن وصفا كيفيا دقيقا ، كما أنها قد تكون
دراسة علمية تستهدف الكشف عن القوانين وإقامة ما يمكن تسميته « بعلم

(١) يقف إيمانويل إيريتشارد موقفنا مما لا موقف كروبير ، ويذهب أن الأثرولوجيا
(الاجتماعية) تهدف هى أيضا الى إقامة الأنماط لا القوانين ، ويقول فى ذلك « فى رأى
أن الأثرولوجيا الاجتماعية تنظر الى المجتمعات على أنها أنماط غلقية أو رمزية وليست
أنماط طبيعية ، وأنها لا تهتم بالسلبى مثلما تهتم بالشكل التغطىلى العام ، وأن غالبا
يا لتالى هى الكشف عن الأنماط والنماذج وليس الوصول الى القوانين ، كما أنها تحاول
التدليل على الارتباط والفلو من التناقض وليس على القيام علاقات ضرورية بين مختلف أنواع
النشاط الاجتماعى » ، وأنها تقول أكثر مما تفسر . وهذه الاختلافات هى فى الواقع
اختلافات جوهرية فى التصورات والمفاهيم فانها وليست اختلافات لفظية . المرجع المذكور
صفحتا ٩٨ - ٩٩ .

الثقافة ، الذى قد يحقق وجوده فى المستقبل البعيد . ولكى يقوم مثل هذا العلم الذى لم يحقق حتى الآن ، فلا بد من الاهتمام بدراسة العمليات الثقافية المبردة التى تسكن وراء المظاهر الثقافية المستغصة التى يلاحظها الباحث أثناء أبحاثه الحقلية . وهذا يتطلب من الباحث أن يرتفع بدراسته عن اعتبارات الزمان والمكان التى تلتصق بالضرورة بالظواهر الثقافية ، حتى يمكنه الوصول إلى القوانين العامة التى تصدق على الثقافة الإنسانية بأسرها ، كما هو شأن القوانين العلمية التى لا تتقيد بأية قيود جزئية . والغلاصة من هذا كله هى أن الأنثروبولوجيا الثقافية تعتبر فى نظر كروبير علما طبيعيا ودراسة إنسانية تاريخية فى الوقت نفسه ، ولكن الذى تحقق بالفعل للآن هو الاتجاه الإنسانى التاريخى ، ولذا فإن من الأفضل فى الوقت الحاضر على الأقل الاقتصاد على تأويلها تأويلا تاريخيا مع إرجاء محاولة تحقيق الجانب العلمى للمستقبل . فالمسألة فى نظره لا تقف عند حد الاعتقاد — كما يعتقد كثير من العلماء بالفعل — فى أن معرفة التاريخ تساعد مساعدة أكيدة على فهم الثقافة ، بل إنه يصل — كما ذكرنا من قبل — إلى حد القول بأن الهدف الأساسى للأنثروبولوجيا هو التمييز بين النماذج والأنماط الثقافية المختلفة ، وليس الوصول إلى التجريدات العامة أو القوانين^(١) .

والواقع أن هذه المسألة تتصل اتصالا وثيقا بموضوع أوسع وأعمق من

(١) انظر فى ذلك : Kroeber, A.L. "History and Science in Anthropology", *American Anthropologist*, xxxvii. 1935, pp. 539-69 ; *Idid : Man*, Jan. 1591, Kardinier & Preble, *op. cit.*, pp. 169-75; Bidney, *op. cit.*, pp. 250-60 .

هذا بكثير وهو موضوع الاختلاف الذى بين علماء الأنثروبولوجيا حول إذا ما كانت الأنثروبولوجيا تعتبر علما طبيعيا أو إحدى الدراسات الإنسانية *humanities*. وواضح أن كروير رغم محاولته التذليل على أنها تدخل فى مجال العلوم الطبيعية والإنسانيات على السواء فإنه يميل إلى اعتبارها دراسة إنسانية وأنها أقرب إلى التاريخ بالذات الذى يفهمه فهما واسعا. ويميل بعض علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية المحدثين إلى اعتناق هذا الرأى أيضا ، وربما كان خير من يعلمهم هو الأستاذ ايطانزيريتشارد الذى يقول بصراحة فى كتابه عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية « فى رأى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية أقرب إلى بعض فروع الدراسات التاريخية - مثل التاريخ الاجتماعى وتاريخ النظم والأفكار الذين يختلفان تماما عن التاريخ المردى الفصصى والتاريخ السياسى - منها إلى أى من العلوم الطبيعية . وقد ساعد على إخفاء التشابه بين هذا النوع من التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين يدرسون الحياة الاجتماعية من الواقع المباشر، بينما يدرسها المؤرخون بطريقة غير مباشرة ، أى من الوثائق المدونة وغيرها من المصادر. كما أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية يدرسون المجتمعات البدائية التى لا يوجد لديها تاريخ مسجل، ويهتمون على العموم بدراسة المشكلات والموضوعات المترامنة بينما يدرس المؤرخون مسائل حدثت فى أزمان مختلفة. وإننى أوافق الأستاذ كروير على أن هذه اختلافات تتعلق بوسائل البحث وبالنقط التى يبنى إبرازها وتوضيحها وليست اختلافات على هدف العلم أو منهجه ، كما أتفق معه على أن جوهر منهج التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية على السواء هو الوصف التكاملى ، وذلك على الرغم من أن التأليف الأنثروبولوجى يظهر فى العادة على مستوى عال من التجريد لا يتوفر فى التأليف التاريخى ، وأن

الأنثروبولوجيا تهدف بصراحة وفي إصرار لا يوافران في التاريخ إلى المقارنة والتعميم ^(١).

ومع ذلك فإن إيقانز بريتشارد يختلف عن كروبير في أنه يعتبر الأنثروبولوجيا نوعاً من التاريخ وأنها لا يجب لذلك أن تحاول محاكاة العلوم الطبيعية في مناهجها أو بحثها عن القوانين ، بينما يعتقد كروبير أنها علم طبيعي وفرع من الانسانيات في وقت واحد . كذلك يذكر لنا إيقانز بريتشارد في كتابه أن معرفة التاريخ ، أو معرفة الماضي على العموم « تساعد على الوصول إلى فهم أفضل لطبيعة الحياة الاجتماعية الحالية في تلك المجتمعات . فليس التاريخ مجرد نتائج للتغيرات واحداً بعد الآخر ، وإنما هو - كما قال بعض العلماء - نمو وتطور وتقدم . فالماضي يحتويه الحاضر كما يوجد الحاضر في المستقبل . ولست أعني بذلك أنه يمكن فهم الحياة الاجتماعية عن طريق معرفة ماضيها وإنما أعني أن هذه المعرفة تهيئ لنا فهم أوفى وأعمق لتلك الحياة مما نحصل عليه لو أن ماضيها كان مجهولاً لنا . ومن الواضح أيضاً أنه لا يمكن دراسة مشكلات التطور الاجتماعي إلا في حدود التاريخ ، وأن التاريخ وحده يهيئ لنا موائف تجريبية ملائمة يمكن أن نختبر فيها الفروض التي نضعها الأنثروبولوجيا الوظيفية » ^(٢).

* * *

ولم يكن هدفنا أن نعرض بالتفصيل للأنثروبولوجيا الثقافية أو المدخل الثقافي لدراسة المجتمع . وكل ما نهدف إليه هو أن نبين كيف أن دراسة الثقافة تستلزم أحياناً استخدام المنهج التاريخي وتقتضي من الباحثين التعرف على تاريخ ثقافة وماضي المجتمعات التي يدرسونها . والواقع أن التأويل التاريخي

(١) إيقانز بريتشارد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية الترجمة العربية الطبعة الأولى صفحة ٩٦ .

(٢) المرجع السابق صفحة ٩٥ .

يظهر بشكل أو بآخر لدى كثير جداً من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية المحدثين في أمريكا وبخاصة العلماء الذين خضعوا لتأثير يواس أو تأثير كروبير . بل إن هناك حركة قوية يترعها الآن الأستاذ ليزلى هوايت Leslie White وتهدف إلى إحياء الاتجاه التطوري الذي كان يسود التفكير الأنثولوجي في القرن التاسع عشر . ويطن هوايت بصراحة في مقدمة كتابه الحديث عن « تطور الثقافة » أن النظرية التطورية التي يعرضها في ذلك الكتاب لا تختلف في شيء ، من حيث المبدأ ، عن النظرية التي عرضها تابور في كتابه عن « الأنثروبولوجيا Anthropology » الذي ظهر عام ١٩٨١ ، وإن كانت هناك بالطبع بعض الاختلافات في طريقة التعبير عن النظرية والتدليل عليها (١) .

ولكن هذا كله لا يعني أن منهج التأويل التاريخي لم يجد معارضة من بعض العلماء الذين اهتموا بدراسة الثقافة أكثر مما اهتموا بدراسة البناء الاجتماعي . فالواقع أنه كانت هناك دائماً معارضة شديدة لذلك المنهج كان يترعها عدد من العلماء البريطانيين الذين يأخذون التاريخ بمعناه الشائع المألوف ، وهو نتج الظواهر والأحداث في الزمن . وربما كان مالىوفسكى أصدق من يمثل هذا الموقف ، خاصة وأنه تكلم عن الثقافة أكثر من غيره من العلماء البريطانيين . فقد كان يرفض الاستعانة بالتاريخ لفهم وأويل الظواهر الثقافية في المجتمع البدائي ويؤمن بعدم جدوى هذا النظام ، كما كان يصف

White, L. A., *The Evolution of Culture*, McGraw-Hill, (١)

N Y. 1969, p. IX.

متجه بأنه منهج « لا تاريخي ولا انشائي » . وربما كان السبب الأول الذي حدا بما لينوفسكى إلى أن يقف موقف العداء من التاريخ هو عدم وجود تاريخ مكتوب للمجتمعات البدائية التي كان العلماء على أيامه يركزون جهودهم على دراستها . ولكن الواقع أنه كان يذهب إلى القول بأنه حتى في الحالات التي يكون للمجتمع فيها تاريخ معروف فإن الأولى بالعالم الأنثروبولوجي أن يفضى عن ذلك التاريخ، تمشياً مع النزعة العلمية الصحيحة التي تتطلب محاولة فهم الحياة الاجتماعية ككل في مجتمع معين بالذات ، وفي فترة محددة هي التي تستغرقها الدراسة الحقلية . فعلماء التشريح مثلاً لا يهتمون بالبحث عن تاريخ الجسم البشري بل عن العلاقات القائمة بين أجزائه ، وعلماء الفلك لا يحاولون التعرف على تاريخ الكون أو نشأته أو نشأة الأفلاك، بل يهتمون أولاً وأخيراً بالكشف عن العلاقات القائمة بالفعل بين الكواكب التي تدخل في نظام واحد مثل نظام الكواكب السيارة، وهكذا . وعلى ذلك فليس ثمة ما يدعو في دراسة الثقافة إلى محاولة التعرف على نشأتها وتطورها، وإنما الأجدر هو تكريس الجهود لتحليل العلاقات التي تقوم بين الظواهر الثقافية التي تؤلف في المجتمع وحدة متماسكة ومتكاملة . حتى حين يحد الباحث الأنثروبولوجي نفسه مضطراً إلى دراسة الظواهر التي كانت توجد في الماضي—كما هو الحال في دراسة النغير الاجتماعي أو الثقافي في المجتمع—فإن ذلك لا يعتبر تاريخاً أو اعتماداً على منهج التأويل التاريخي بالمعنى الدقيق للكلمة . بل هو في حقيقته مقارنة بين ثقافتين مختلفتين تسودان مجتمعين مختلفين في فترتين زمانيتين مختلفتين . فدراسة النغير الاجتماعي أو الثقافي لا تستلزم في نظر ما لينوفسكى تتبع الأحداث والظواهر الثقافية أو الاجتماعية عبر الزمن . بل إن كل

ما يحتاج إليه الأمر في ذلك هو أن يختار العالم الأنثروبولوجي لحظة معينة بسميها مالمينوفسكى وتلاميذه « نقطة الصفر Zero point » ويفترض أن التغير في الثقافة وفي المجتمع حدث عندها ، ثم يقارن بين الأوضاع السائدة قبل هذه « النقطة » وبعدها . وفي ذلك كله يأخذ الحياة الاجتماعية في كل حالة على حدة ، إنما تؤلف وحدة متكاملة لها كيان متمسك متمايز . وليس من شك في أن الباحث الأنثروبولوجي يعتمد دائما أثناء دراسته الحقلية على ذكريات الشيوخ من أعضاء المجتمع الذي يدرسه ليعرف ملامح الثقافة ، بل وأيضا أنماط السلوك والنظم الاجتماعية التي كانت سائدة في الماضي القريب كما يتذكرها الناس أو كما يتصورون حدوثها ، كذلك قد يعتمد على القصص والأساطير التي تحكى أحيانا كثيرة حدثت في الماضي البعيد ، ولكن مالمينوفسكى لا يعتبر ذلك أيضا تاريخا أو اتياغا للمنهج التاريخي . وذلك لأن الذكريات الحية في أذهان الناس ، وكذلك القصص والأساطير ، تؤلف في نظره جزءا من الحياة الاجتماعية والثقافية القائمة بالفعل ، وأنه يجب على الباحث أن يعاملها على هذا الأساس ويضمها على مستوى واحد مع الظواهر التي يراها ويلبسها بنفسه في الواقع الخارجى ، أى يعتبرها جزءا من النسق الثقافى العام ، فلا يضطر لفصلها عنه كما يحدث في الدراسات التاريخية ^(١) . وواضح من هذا أن مالمينوفسكى أعطى البحث عن

Malinowski, *The Dynamics of Culture Change, An* (١)

Inquiry into Race Relations in Africa, (ed. Phyllis M. Kaberry), New Haven, 1945, pp. 34-44, "The Anthropology of Changing African Cultures", *An Introductory Essay to : Methods of Study of Culture Contact in Africa* (Malinowski, ed.), London 1938 , pp. xxv sqq.

« أصل الثقافة » اتجاها آخر يتفق مع نظريته الوظيفية التكاملية، بحيث أصبح « البحث عن الأصول » على يديه « تعليلا للظواهر الثقافية في علاقتها بخصائص الإنسان البيولوجية من ناحية وعلاقتها بالبيئة الخارجية من الناحية الأخرى ». ومن هنا كان ما لينوفسكى يرى أن كل النظريات التي سادت في القرن التاسع عشر عن الإباحية الجنسية والتابو الانيميزم، وغيرها من النظريات التي كانت تزخر بها كتابات العلماء التطوريين من أمثال مورجان و تابلور وما كلينان وسترمارك، « تبر عن مدى خصوبة خيال علماء الأنثولوجيا أكثر مما تدل على قوة الحجج أو البرهان » ومن هنا أيضا كان يصنف موقف فريزر ونظريته عن ظهور الزواج من الإباحية بأنهما من « المخلعات » أو « الرواسب » في ميدان الأنثروبولوجيا نظراً لانصراف الجيل التالي من العلماء عن الخوض في مثل هذا النوع عن التفكير^(١).

ومهما يكن من شيء، فالهم هو أن نذكر دائماً أن المنهج التاريخي في دراسة الثقافة اتخذ عند علماء الأنثروبولوجيا الثقافية المحدثين شكلاً يختلف

(١) Melinowski , *A Scientific Theory of Culture* , pp. 202-5.

وحيث يستخدم ما لينوفسكى كلمة « رواسب » أو « مخلفات » هنا فإنه يستعيرها في فهم من التمسك والسخرية من كتابات تابلور نفسه التي تعتبر في نظره من رواسب التفكير الأنثروبولوجي القديم . والمقصود بالرواسب عند تابلور هو « التصرفات والرف والآراء وما إليها من الأشياء التي يظل الناس متمسكون بها بحكم المادة فقط ، حتى بعد أن يظل الانجم إلى حالة جديدة تختلف عن الحالة الأصلية التي نشأت عنها العمليات فيها » ، *Taboo* , *Primitive Culture* , Vol. I , p. 16 . فالرواسب إذن هي العناصر التي لم تتطور على الإطلاق ، أو لم تتطور بنفس السرعة أو النسبة التي تطورت بها بقية العناصر مما يجعلها غير قادرة على مسايرة الظروف الجديدة .

تماما عما كان عليه في القرن الماضي ويتأشى مع الاتجاه الوظيفي السائد الآن في التفكير الأنثروبولوجي . فالعلماء المحدثون ، أو الغالبية العظمى منهم على الأقل ، يقفون موقف المعارضة بل والعداء من فكرة التطور والتقدم خلال مراحل مرسومة ، وأصبحوا يهتمون بدلا من ذلك بمعرفة العمليات الاجتماعية بل والسياسية الوظيفية وكذلك ديناميات التغير الاجتماعي والثقافي التي تنطوي عليها عمليات الاحتكاك أو الاتصال الثقافي culture contact واكتساب الثقافات acculturation أكثر مما يهتمون بالتاريخ . بل وحتى في الحالات التي يقصدون فيها إلى دراسة تاريخ الثقافة فانهم يقتصرون على تاريخ ثقافة مجتمع معين بالذات ، أو العلاقة بين عدد من المجتمعات المعينة ، على أساس أن التاريخ أمر يتعلق بكل مجتمع على حدة . ولكن يجب أن نتذكر في الوقت نفسه أنهم يرون أيضا أن دراسة تاريخ الثقافة في عمومها يجب أن يكون هو الهدف النهائي من الدراسات الأنثروبولوجية ، وأن الذي يمنع من الاشتغال بذلك في الوقت الحالي هو قلة المعلومات اللازمة لإقامة مثل هذا الصرح الشامخ ، الذي سوف يصدق بناؤه ولاشك على أسس سليمة في يوم من الأيام .

(٣)

وإلى جانب التأويل التاريخي للثقافة يوجد اتجاه آخر للاستعانة بعلم النفس في فهم الظواهر الثقافية . وهو أيضا اتجاه قديم يرتبط بالأنثولوجيا ارتباطا قويا في كتابات عدد كبير من علماء القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن ، بمن كانوا يلجأون إلى الاستبطان في محاولتهم معرفة أصل الثقافة « البدائية » ونشأتها ، وبخاصة الدين والشعوذة والسحر والأساطير . وقد

ظل هذا الاتجاه سائداً لدى عدد من العلماء المتأخرين نسبياً مثل ماريت R. H. Marrett في بريطانيا وبول رادين Paul Radin ولوى Lowie في أمريكا. بل إنه ظهر إلى حد ما في بعض كتابات مالفينوسكي نفسه الذي كان يرى أن الدين ينشأ في أوقات الأزمات التي تمتاز بشدة الانتعالات كما هو الحال في حالة الوفاة مثلاً، وبذلك كان يرى أن الدين هو مجرد وسيلة بلجأ إليها الإنسان لكي يعرج من مثل هذه الأزمات حين تفشل كل الطرق العملية الأخرى^(١). وعلى الرغم من الصعوبات والانتقادات التي أثيرت في وجه هذا الاتجاه، فإن ذلك لم يردع بعض الأنثروبولوجيين المحدثين—وبخاصة في أمريكا—عن محاولة صياغة النتائج التي وصلوا إليها في ذلك الخليط من علم النفس السلوكي والتحليل النفسي،

(١) يمكن التمييز في هذا الصدد بين اتجاهين أساسيين يرفان على العموم في الكتابات الأنثروبولوجية يا لتفسيرات السيكولوجية العقلية والتفسيرات السيكولوجية الانشائية. فأما في الاتجاه الأول فإن العالم الأنثروبولوجي يسأل عن الخطوات الذهنية التي كانت كهيئة بأن يصل به هو إلى اعتناق تلك العقائد البدائية لو أنه هو نفسه كان رجلاً بدائياً يعيش في ذلك المجتمع البدائي ويعتصم لنفس الظروف والضرور والموامل التي يعتصم لها الرجل البدائي نفسه. وقد جاءت هذه التفسيرات الأولى للدين ونشأته من تفسيرات عقلية Intellectually خالصة. فتأيلور مثلاً يذهب إلى أن الدين نشأ حين حاول الإنسان الأول أن يجد تبرير اعتيائاً—وان يكن خاطئاً—لبعض الظواهر الطبيعية كالمرت والتوهم والروى والأحلام، فافترض وجود نفس مستقلة تمام الاستقلال عن الجسم، ثم بدأ يمتد توصله إلى الفكره العقلية يتصور أن الحيوانات والنباتات بل وحتى الأشياء التي تعتبر غير حية وجامدة في نظرنا نحن نمتلك هي أيضاً نفوساً، وكان من الموهل عليه بعد ذلك أن يصور وجود كائنات خفية عباداً عن توهمنا عامة، وهي ما يطلق عليه اسم الآلهة والأرواح والعياطين التي يؤمن بها الفلكلور الديني. وكذلك فذهب سي. جيمس سي. فريزر Sir J. G. Frazer في تفسيره للعقائد الدينية إلى أن الناس كانوا يركزون في الأصل لقوى السحر، حتى اتضع لهم أولاً أدراكهم

وهو ما يطلق عليه اسم سيكولوجيا الشخصية أو سيكولوجيا الدوافع والاندفاعات ^(١).

منهم على الأقل - أن السر لم يفتق لهم في الواقع سوى الأغراض التي يجدون هم أنفسهم إليها، فاستدلوا ٤٠ الاعتقاد في وجود كائنات شبه بشرية توجه مسير الطبيعة وتسيطر عليها ، وإن كان من الممكن في الوقت نفسه التسكك فيها بشكل ما وتضيقها لصالح الإنسان نفسه . وقد ظل هذا الاتجاه البيولوجي سائدا عند كثير من علماء الجبل النازل الذين ظهروا في أوائل هذا القرن من أمثال الدكتور ماريت ولكن مع فارق بسيط ، وهو أن ماريت وأتباعه كانوا يرون من الأجدى البحث عن تفسير الأدب البدائي ليس في الحالات الإدراكية العقلية وإنما في الحالات الانفعالية والوجدانية . ونشأ هذا الفارق من التفكير الذي طرأ على علم النفس ذاته ، إذ كان علماء النفس قد بدأوا يركزون أث الإنسان توجهه عواطفه واتصالاته ووجداناته أكثر مما يوجهه عقله وإدراكه . فإذا كان هذا هو الحال فيها يخلق بالرجل الأوربي المتقدمين في القرن العشرين ، فمن باب أول أن يكون ذلك صحيحا بالنسبة للإنسان القديم وبالنسبة للرجل البدائي . وعلى العموم فلم يعد العالم الأنثروبولوجي يتساءل عن كيف كان عساه يتفكر لو أنه هو نفسه كان بدائيا ، وإنما أصبح يتساءل بالآخرى عما كان عساه أن يشمره . وبذلك كل ما ريت يرد ظهور الدين ونشأته إلى الحالة الوجدانية التي تسيطر عليها انفعالات الرهبة والخوف على الخصوص .

انظر في ذلك كتابنا عن « تايلور » - للرجم السابق ذكره ، صفحتي ٢٧ ، ٢٨ .

(١) انما تويريتشارد : « الأنثروبولوجيا الاجتماعية » ، صفحة ٧٥ . ويذكر لنا انما تويريتشارد أن « هناك اعتراضات كثيرة توجه من ناحية إلى كل من تلك الحوادث للتأثير في تفسير الحقائق الاجتماعية في حدود علم النفس الفردي ، كما أن هناك اعتراضا واحدا عاما يصدق عليها كلها . وهؤدى هذا الاعتراض العام هو أن علم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية يدرسان نوعين مختلفين من الظواهر ، وأن ما يدرسه أحدهما لا يمكن فهمه على أساس النتائج التي توصل إليها الآخر ؛ علم النفس يدرس الحياة الفردية بينما الأنثروبولوجيا الاجتماعية تدرس الحياة الاجتماعية . أو يقول آخر ، علم النفس يدرس الانساق النفسية والأنثروبولوجيا الاجتماعية تدرس الانساق الاجتماعية . وقد يلاحظ عالم النفس وعالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية نفس الأهمال في السلوك الوائمي ، ولكنهما يدرسان تلك الأهمال على مستويات مختلفة من التجريد » - المرجع نفسه ، صفحة ٧٧ .

والواقع أن عدداً كبيراً من الأنثروبولوجيين الثقافيين المحدثين يرون أن أية نظرية مناسبة متكاملة عن الثقافة يجب أن تحاول الكشف عن علاقة الثقافة بطبيعة الإنسان البيولوجية النفسية ، وأنه لا يمكن بالتالي دراسة الثقافة على أنها شيء مستقل وممايز أو على أنها نسق مغلق، بمعنى أنه يمكن فهمها عن طريق دراستها في علاقتها بغيرها من الظواهر الثقافية مع إغفال مسألة التعرف على أصلها إغفالاً تاماً . ولذا كان كثير من العلماء الأمريكيين على الخصوص يرون أن فكرة هيربرت سبنسر عن الثقافة واستخدامه مفهوم « ما فوق العضوى » في كلامه عنها ، لسكن يدلل على أنها توجد مستقلة عن الطبيعة السيكولوجية للإنسان وأن الإنسان ليس إلحاحاً للثقافة ، لن تؤدي في نظرم إلى تفسير واف عميق لطبيعتها . ومع أن عدداً كبيراً من هؤلاء العلماء يوافقون إيثانز بريتشارد وغيره من العلماء الذين يقبلون وجهة نظره عن وجود فارق واضح بين الثقافة والسيكولوجيا ، على اعتبار أن السيكولوجيا تعالج الطبيعة الفطرية الأساسية للإنسان بينما الظواهر الثقافية أمور خارجية يكتسبها الإنسان من الجماعة التي يعيش فيها ، وأن الربط بين الاثنين سوى يؤدي إلى تغيير مستوى التفسير ورد الثقافة إلى العوامل السيكولوجية أو أحياناً رد النواحي السيكولوجية إلى الثقافة ، فإن هؤلاء العلماء أنفسهم يرون في الوقت نفسه أن محاولات التفسير أو التأويل التي تتجاهل العلاقة بين الثقافة والإنسان محاولات فاشلة وناقصة ، وإن كانوا لا ينكرون في الوقت ذاته أيضاً أن الربط بين الاثنين خليق بأن يعرض للكثير من المخاطر والأخطاء . فكلارك ويسلر Clarke Winsler مثلاً كان يرى أن علماء الأنثروبولوجيا يهتمون في انجم التجريبي العملي « لدرجة أنهم يرون أن مهمتهم تنحصر في التسجيل ووصف ظواهر الثقافة دون أن يكلفوا أنفسهم

عنا البحث عن أصولها أو عملياتها فضلاً عن قوانينها ، وياخذ عليهم أو على بعضهم اعيانهم الثقافة ظاهرة قائمة بذاتها ومتميزة عن غيرها ، وأنه لا يمكن بذلك تفسيرها إلا في الفاظ الثقافة ، وهو موقف غير مقنع في نظره^(١). فقد كان ويسلر ينظر إلى الثقافة على أنها « جميلة السلوك الإنساني » ، ولذا كان يرى أنه لا بد من محاولة تحديد أساسها وأصلها البيولوجي وهذا معناه في النهاية أن الفصل الفاطح بين الظواهر السيكولوجية والثقافية فصل مصطنع على الرغم من كل ما يقال من أن الظواهر السيكولوجية أمور ثقافية فطرية بينما الظواهر الثقافية أمور مكتسبة ، وذلك لأن استعداد الإنسان نفسه لتقبل الثقافة أمر غريزي أو فطري . فالطفل يولد مزوداً باستعدادات معينة تهيؤه لأن يعمل ويصرف كعضو في الجماعة أو القبيلة التي ينتمي إليها وبذلك يشارك في ثقافتها ويمارسها . وأنه لا يمكن للإنسان أن يكتسب التقاليد الثقافية إلا في حدود هذا الاستعداد الفطري . فالإنسان بطبيعته قادر على استعمال الآلات والأدوات ، أما نوع الأدوات التي يستخدمها بالفعل فإن الثقافة التي تسود الجماعة التي يعيش فيها هي التي تعينها له . فالطفل تدفعه طبيعته الفطرية الأصلية إلى أن يضع الطعام في فمه ، ولكنه يتعلم فيما بعد استخدام المعلقة إذا كانت ثقافته تعرف استخدام الملاعق ، أي في المجتمعات التي تكون

(١) يقول ويسلر في ذلك « أن الأنثروبولوجيين يعتبرون أن عملهم هو البحث عما جعله الجماعات البشرية ، ولذا فهم يكتفون بأخذ الأمور على ما هي عليه ويركزون كل جهودهم في ذلك الأمر وحده بحيث لا يكادون يهتمون بأي شيء آخر ، على أنهم كثيراً ما يبدون قووم أو حق احتقارهم لغيرهم من العلماء مثل علماء البيولوجيا والنفس والاجتماع وغيرهم ممن يحاولون تأويل الثقافة في ضوء ممارستهم وبأسلوبهم الخاص ، ويرون أنه لا أولوية للبيولوجية ولا الروايات ولا الذكاء ولا أي شيء آخر غريب يمكن أن نسكون له أية قيمة في تفسير الثقافة » انظر في ذلك : Winslow. *Man and Culture*. op. cit., p. 281.

الملاقي ممة من سماتها الثقافية ؛ وذلك بعكس الحال بالنسبة للطفل الذي لا تؤلف الملاقي ممة ثقافية في جماعته فانه لن يكتسب عادة استخدام الملقة^(١).

ولقد أقام ويسلر نظريته على أساس أن كل ما هو مشترك بين جميع الناس يعتبر فطريا وطبيعا ، وعلى ذلك قال سلوك المتشابه بين الناس ينبع في الأصل من الطبيعة البشرية ويمكن بذلك اعتباره فطريا . ومن هنا كان ويسلر يرى ضرورة التمييز بين ناحيتين أساسيتين في دراستنا للثقافة : الأولى هي الأنماط الثقافية العامة ، والثانية هي المحتوى التاريخي الخاص الذي ترتبط به هذه الأنماط . ويدخل في الأنماط الثقافية العامة اللغة والشعائر الدينية في عمومها والمعرفة العلمية والأساطير وما إلى ذلك . ولكن يوجد في هذه الأنماط ذاتها مجالات كثيرة جدا للتنوع والتباين مما يؤدي في آخر الأمر إلى تلك الاختلافات الواضحة بين مختلف الثقافات . ويرد ويسلر الأنماط الثقافية إلى تلك الاستعدادات الطبيعية عند الإنسان لتقبل الثقافة ، أي أنه يرجعها إلى الفرائز والحوافز الفطرية التي تدفع الإنسان دفعا إلى المشاركة في الثقافة التي تسود المجتمع الذي يعيش فيه . وهذا معناه أن الإنسان يؤسس الثقافة دائما ويشارك فيها لأنه مضطر لذلك بطبعه ولا يملك عن ذلك بديلا . وهذا في الواقع هو ما يعطى الثقافة صفة الاستمرار التي سبق أن أشرنا إليها في بداية هذا الفصل . ولا يرى ويسلر أن في موقفه أي تغيير في مستوى التفسير الذي ترد الثقافة بمقتضاه إلى علم النفس أو إلى العناصر النفسية ، لأن مضمون أي ثقافة من الثقافات إنما يحدد - في نظره - تاريخيا ولا يمكن استخلاصه

أو استنباطه من دراسة المبادئ، السيكلوجية وحدها . وكذلك يرى ويسلر أن قوله بارتكاز الأنماط الثقافية العامة على أسس سيكلوجية لا يعنى أن الثقافات المتنوعة هى حصيلة مباشرة للاستجابات أو الافعال اللاشعورية أو اللاعقلية أو الغريزية فقط . وإن كان فى الوقت نفسه يعنى أنها ليست مجرد حصيلة للنشاط الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية وحدها . والواقع أن ويسلر ينظر إلى الفرد دائما على أنه أساس الظواهر الثقافية لأنه بطبيعته « خالق للثقافات » أو « منشىء للثقافات » . وهو بذلك يقف موقفا معارضا بشكل صريح لآراء دوركايم وسبنسر وتاييلور الذين كانوا يميزون فى كتاباتهم بين ما هو اجتماعى (أو ثقافى) وما هو فردى أو سيكلوجى . ومما يقل عن استمرار الثقافة فإن ذلك الاستمرار لا يرتبط فى نظره بالمجتمع من حيث هو كذلك ، وإنما هو يرتبط بالفرد الذى يدخل فى علاقات كثيرة متشعبة مع غيره من الأفراد ، وعلى ذلك فإن الثقافة تدين بوجودها فى المحل الأول إلى مجهود الفرد ونشاطه وأعماله .^(١)

وقد وجدت هذه الآراء طريقها إلى عدد كبير من الكتابات الأنثروبولوجية الثقافية فى أمريكا وبخاصة كتابات تلاميذ ويسلر الذين تأثروا بفكره ونظرياته ، على ما هو الحال مثلا فى بعض كتابات الأستاذ روبرت لوى Robert Lowie الذى يعارض فى صراحة محاولات الفصل والتمييز بين الناحيتين التاريخية والسيكلوجية فى دراسة الثقافة ، ويرى أنها جانبان متكاملان ليس فقط فى المستويات الحضارية « الراقية » بل وأيقبا فى المستويات والدنياة ،

(١) Ibid. pp. 280 - 75 كذلك يوجد غرضه فى ديفيد لآوا ويسلر فى كتاب يدينى

وأن ذلك يظهر بأوضح ما يظهر في حالة «الدين البدائي» ولقد تعرض لهذه المسألة بالذات في كتابه المشهور عن «الدين البدائي» حيث يستشهد بدراسة بعض الأديان والشعائر مثل (رقصة الشبح The Ghost Dance) عند بعض هنود السهول في أمريكا للتدليل على صعوبة الاستدلال على الظواهر الدينية من الفرائز الفطرية وحدها، وأنه لا بد من معرفة الظروف والملابسات التاريخية والثقافية حتى يمكن فهم هذه الظواهر فهما صحيحا، كما أن من الصعب علينا أن نفهم الاستجابات السيكولوجية لدى الفرد أو الجماعة في مجال الدين إذا نحن أغفلنا أيضا معرفة الظروف التاريخية والثقافية التي تلاسها وتؤدي إليها. ويتهى من دراسته إلى القول بأنه لا يمكن اعتبار الظواهر الدينية ظواهر سيكولوجية خالصة، أو ثقافية بحت، وأن فهمها على الوجه الصحيح يستلزم الاستمانة بعلم النفس وبالتأويلات التاريخية على السواء^(١).

ويوضح لنا من ذلك أن عددا كبيرا من العلماء الأمريكيين الذين اتجهوا في تفسير الثقافة اتجاهات تاريخية في الأصل يرون أن التاريخ وحده لا يكفي لمثل هذا التفسير فلجأوا بالإضافة إلى ذلك إلى علم النفس، على أساس أن الثقافة مسألة معقدة تجمع بين التجربة التي اكتسبت عبر الزمن خلال التاريخ والتجربة السيكولوجية، وأن أي سمات السمات الثقافية تضم بذلك مزيجا من النشاط السيكولوجي والثقافي بالنسبة لبيئة معينة. ويذهب بيدني Bidney في ذلك إلى القول بأن الثقافة تضم في الحقيقة ثلاثة عناصر متمايزة ولكنها متفاعلة في الوقت نفسه، وهي الكائنات العضوية والأفكار والأشياء أو الموضوعات الخارجية. وأنه ينبغي ميل عالم النفس إلى الاهتمام بتبيين دور الكائن

Lowie, R.; *Primitive Religion*; Routledge; London (١)
1928, pp. 188-204.

العضوى وكذلك دور العقل وأفكاره في الحياة ويقفل بذلك الموضوعات الخارجية الملموسة التي تؤلف محتوى الثقافة أو مضمونها، فإن عالم الانثروبولوجيا الذي ينتج منهجاً تاريخياً يميل على العكس من ذلك إلى الاهتمام بالموضوعات الثقافية الملموسة التي ينتجها العقل البشرى ويقفل التفكير الخلقى والتوازن والخواطر والدوافع الفطرية التي تؤدى إلى ظهور العملية الثقافية واستمرارها. ولذا كان بيدنى ينادى في كتابه بضرورة الاهتمام بالجوانب الثلاثة إذا أريد دراسة الثقافة دراسة متكاملة دقيقة. حقائق الثقافة هي واقع الأمر حقائق سيكولوجية و تاريخية، أو « سيكو ثقافية » حسب التعبير الذي شاع آخره في كثير من الكتابات^(١). ويظهر هذا الاتجاه « السيكو ثقافي » واضحا في بعض أعمال العالم الأمريكى جولد فايزر Goldenweiser الذي يبنى على العلماء الذين ينجون نهجاً تاريخياً خالصاً في تأويلهم للثقافة إغفالهم دراسة العناصر السيكولوجية. فإذا كانت الاختلافات القائمة بين الثقافات يمكن ردها بسهولة إلى الظروف والملايسات التاريخية - فإن هناك في رأيه علاوة على ذلك بعض العناصر والمبادئ السيكولوجية الضرورية التي تلعب دوراً هاماً في الاختلافات أو المشابهات الثقافية أيضاً، وربما كان هذا أوضح في حالة « العموميات » الثقافية التي لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء علم النفس^(٢).

(١) Bidney, *op. cit.*, pp. 76 - 77.

(٢) Goldenweiser, A. A ; *History, Psychology and Culture*, N.Y. (٢) 1933. pp. 66 - 97. وقيل بيدنى رأى جولد فايزر ولكنه يذهب إلى أيدهم لذكرى أن ما يطلق على « العموميات » يصدق بمذايبه على « الخصوصيات » - وأث الأمر واحد بالنسبة لظواهر الثقافية كلها سواء أكانت أنماطاً عامة أو سمات خاصة يجسم ممين بالذات . فهي كلها لا يكر الاكتفاء بالأنماط والتاريخية وحدها أو التآويلات السيكولوجية فقط . Bidney, *op. cit.*, pp. 78 - 79.

(٤)

ولسكن على الرغم من أن الاهتمام بالتأويلات السيكولوجية في ميدان الأنثروبولوجيا الثقافية يرجع إلى القرن الماضي ، فالذي لاشك فيه هو أن التأويلات التاريخية ظلت تمثل الاتجاه السائد حتى عهد قريب نسبيا، ولم يظهر الاهتمام بالإنسان نفسه باعتباره (صانع الثقافة) وجزء آمن العملية الثقافية إلا منذ ما لا يزيد على الأربعين سنة. فلم تكن الأنثروبولوجيا في العشرينيات من هذا القرن تهتم كثيرا بالتواحي السيكولوجية بعد أن بدأت تختص ولو بعض الشيء من تأخير الانتولوجيا ، وذلك على الرغم من أن بعض العلماء في ذلك الوقت من أمثال ريفرز Rivers وسليجمان Se'igman وسابير Sapir وجولدنهايزز Goldenweiser عالجوا هذه التواحي بشكل أو بآخر. وذلك بالطبع بالإضافة إلى تحليل ليفي بريل Levy-Bruhl للعقلية البدائية في كتابه المشهور الذي يحمل هذا الاسم نفسه، أي (العقلية البدائية *La Mentalité Primitive*) وكذلك بعض الإشارات المتفرقة في كتابات فريزر وتايلور. ولكن لم يلبث كثير من العلماء أن بدأوا يهتمون في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات بنوعين من المشكلات المشتركة بين الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا . تأما المجموعة الأولى فانها تتعلق بمسألة الاختلافات التي توجد داخل الجماعات فيما يتعلق بالعمليات الإدراكية ، وبخاصة فيما يتعلق بالذكاء والقدرات الخاصة والتوارق بين الجماعات السلالية وعلاقة هذه التوارق بسميزات وخصائص كل سلالة منها من ناحية ، وعلاقتها بالظروف الثقافية من الناحية الأخرى. وأما المجموعة الثانية فتتعلق بالاختلافات الثقافية ذاتها في مجال القيم ، وبخاصة فيما يتعلق بمسألة اختلاف القيم التي تفرضها الثقافات المختلفة على أفراد المجتمعات

التي تسود فيها تلك الثقافات ، وكيف تؤثر هذه القيم المتعلقة بالثقافات في حياة الأفراد^(١) .

ولقد أدى ازدياد الاهتمام بين علماء الأنثروبولوجيا بالنواحي السيكولوجية في الثقافة إلى ظهور اتجاه قوى لدراسة الشخصية في علاقتها بالثقافة عن طريق تحليل العلاقات بين الثقافة والفرد ، أو على الأصح دراسة أثر الثقافة في تكوين الشخصية . وعلى الرغم من حداثة هذا الاتجاه الجديد فقد أفلح في أن يفرض نفسه بقوة في ميدان الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية على السواء ، وأن يجده أنصارا عديدين وبخاصة في أمريكا . ويقول أوجيرن ونيمكوف : « لقد ظل الأنثروبولوجيون لسنوات طويلة يهتمون كثيراً بالتنظيم المبروري للثقافات المختلفة دون أن يهتموا كثيراً بالطريقة التي تؤثر بها الثقافة في الشخصية ، كما ظل علماء النفس يقفون معظم جهودهم على دراسة السلوك في المعامل التي أعدت خصيصا لهذا الغرض ، ويعيدون تماما التأثيرات البيئية رغم ما لها من أهمية عالية . ولكن لم يلبث الأنثروبولوجيون أن اكتشفوا الشخصية في آخر الأمر ، كما اكتشف علماء النفس الثقافة ، وبدأ الملمان يتعاونان بشكل مجدى في دراسة مشكلة العلاقات المتبادلة بين العوامل الثقافية والدوامل السيكولوجية . ثم أسهم علماء الاجتماع في ذلك أيضا ، وبخاصة في تحليل أثر المراكز الاجتماعية والدور الاجتماعي في الشخصية^(٢) » . وهكذا لم يعد العلماء — أو بعضهم على

Piddington, *op. cit.*, vol. ii, 587-89. (١)

ماكيفر ويبج أيضا أن علماء الأنثروبولوجيا أدركوا « إدراكا تاما خلال دراستهم للشعوب البدائية وثقافتها علاقة الفرد الوثيقة بالثقافة نفسها . وقد أيقنوا أن أي فهم واف لشخصية الفرد أو للتركيب الاجتماعي أو الثقافي الذي هو جزء منه يتطلب تحليلا دقيقا »

الأقل - ينظرون إلى الثقافة على أنها مجرد التقاليد ، أو حصيلة للنشاط الاجتماعي التي لا ترتبط بالأشخاص من حيث هم أشخاص ، والتي يطلقون عليها لذلك اسم (ما فوق العضوي) . أو أنها مجرد الأشياء التي يصنعها الناس وينتجونها ويحققونها في المجتمع الذي يعيشون فيه ، أو أنها مجرد السمات التي تنمو وتطور في المجتمع تبعاً لقوانين خاصة بها ، وإنما بدأوا ينظرون إليها على أنها شيء أكثر تعقيداً من ذلك كله باعتبارها تشير إلى الصور المكتسبة للسلوك والمشاعر والتفكير عند الأفراد داخل المجتمع. وعلى هذا أصبحت الثقافة في نظرم شيئاً ذاتياً يرتبط بالأفراد الذين يشتركون في صيغة ثقافية معينة أو أنماط ثقافية محددة. وهذا معناه أن هؤلاء العلماء يعتبرون الصور والأنماط الثقافية تعريجات من السلوك ومن التجربة الثقافية . ومن ثم فليس لها وجود واقعي مشخص بعيداً عن الأفراد الذين صنعوها^(١).

وربما كان أهم الموضوعات التي جذبت اهتمام علماء الأنثروبولوجيا في هذا الصدد هو دراسة التمييز بين الجماعات والثقافات تبعاً للخصائص السيكولوجية السائدة فيها . وترتبط هذه الدراسة ارتباطاً وثيقاً بما يعرف على العموم باسم « الطابع القومي » national character في الدراسات الحديثة . وقد أطلق هذا الاسم على الدراسات التي تحاول تحليل وتفسير مقومات وخصائص أي شعب من الشعوب في ذاته بعيداً عن آداب وفنونه وفلسفته . وقد اعتبرت

= العلامة المتبادلة بين الجزء الكل ، وتوقف كل منهما على الآخر . وقد ظهر أن المشكلة الرئيسية عند محترفين من هؤلاء الباحثين هي نفس المشكلة الرئيسية التي واجهت علم الاجتماع نفسه سنوات عدة ، ألا وهي العلاقة بين الفرد والنظام الاجتماعي . - انظر ما كير وبيج ، الترجمة العربية صفحة ١١٦ .

دراسة « الطابع القومي » جزءاً من الأنثروبولوجيا لأول مرة أثناء الحرب العالمية الثانية، حين اهتم بعض الأنثروبولوجيين الأمريكيين - لأسباب تتعلق بالدعاية والحرب - بدراسة شعوب الأعداء والحلفاء على السواء، واستعانوا على ذلك بحجرتهم الطويلة في دراسة المجتمعات البدائية البسيطة، كما استعانوا بوجه خاص بخبرتهم في تركيب الثقافات الزائلة المتداعية والتي على وشك الاندثار، وإبرازها كوحدة متكاملة من المعلومات المبعثرة التي كانوا يحصلون عليها من الشيوخ الأحياء في تلك المجتمعات. وقد قاموا بتطبيق ذلك المنهج نفسه على الشعوب المشتركة في الحرب، وبخاصة على اليابان، بقصد تركيب ثقافتهم وفهم مزاجهم وطابعهم الخاص واعتمدوا في ذلك على الكتابات والمعلومات التي كانت في متناول أيديهم نظر الاستحالة القيام بدراسات حقلية مباشرة أثناء الحرب. وعرفت هذه الدراسات منذ ذلك الحين باسم « دراسة الثقافة عن بعد ». ولا يزال هذا الاسم يستخدم للدراسات التي يجرها الأنثروبولوجيون على ثقافة الشعوب التي يصعب الوصول إليها لسبب من الأسباب وقت إجراء البحث أو الاتصال بثقافتها اتصالاً مباشراً على ما يقضى به المنهج الأنثروبولوجي، أو دراسة مقومات إحدى الثقافات في فترة معينة من ماضيها وتاريخها القديم^(١). وقد اشترك عدد كبير من الأنثروبولوجيين الثقافيين في أمريكا في هذه الدراسات، وبخاصة كلوكهوفن Kluckhohn ومارجريت ميد Margaret Mead وجورج G. Gorer ومترو Motraux، واتبعوا في هذه الدراسات نفس الوسائل والمنهج المستخدمة في دراسة

Mead, Margaret : "National Character and the Science (١)

of Anthropology " , in Lipset & Lowenthal (eds), *Culture and Social Character* ; The Free Press 1961, pp. 15 - 17.

موضوع الثقافة والشخصية ، كما اعتمدوا كثيراً على نظريات فرويد Froudd و يونج Jang ونظرية المشطك Gestalt وسيكولوجيا التعلم . إلا أن هذا النوع من الدراسات لم يتبع باطراد وبطريقة منهجية في المجتمعات البدائية والمختلفة إلا بعد أن نشرت روث بنديكت Ruth Benedict كتابها المشهور عن « أنماط الثقافة Patterns of Culture » في عام ١٩٣٤ . والواقع أن هذا الكتاب يعتبر من أهم الكتب التي ساعدت كذلك على إثارة معظم الاهتمام الحالي بمشكلات الثقافة والشخصية . وقد اعتمدت روث بنديكت في كتابها على عدد من الدراسات التي قام بها بعض الأنثروبولوجيين لتبيين العلاقات القائمة بين نمط الثقافة السائدة في بعض المجتمعات البدائية ومظاهر الشخصية كما تنعكس لدى الأفراد في تلك المجتمعات ، وأشارت بوجه خاص إلى قبائل زوني Zuni في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة وقد قامت بدراسها روث بونزل Ruth Bunzel ، وهم يمتازون بالهدوء والوداعة والميل إلى التألف ، وقبائل كواكيوتل Kwakiutl في الشمال الغربي من أمريكا ، وقد قام بدراسهم أستاذها فرانز بواس Boas ، وهم يمتازون بالطرف والزوج إلى الانفرادية والميل إلى التنافس ، وقبائل دوبيو Dobu بالقرب من غينيا الجديدة ، وقد قام بدراسهم ريو فورتنش Rao Fortune ، وهم مشهورون بالتشكك والارتياب والميل إلى المشاحنات والمنازعات . وحول هذه المجموعات القليلة الثلاثة التي تمثل ثلاثة أنماط ثقافية مختلفة يدور الكتاب ، وإن كانت هناك إشارات أخرى عديدة لكثير من القبائل والثقافات^(١).

(١) التوامم أن كتاب « أنماط الثقافة » يقوم في أساسه على عدد من المقالات التي

كان قد سبق للقراءة نهرها ، وذلك على بعض الدراسات الحديثة التي قامت في تسهيها

ولقد كان لروث بنديكت فضل كبير في توكيد أن السلوك الإنساني في أى ثقافة من الثقافات يمكن فهمه على أفضل وجه في ضوء القيم والمثل والاتجاهات العامة التي تسود هذه الثقافة بالذات ، كما أن ثمة ضوابط محددة تحكم انفعالات الأفراد . وتختلف هذه الضوابط والمثل من مجتمع لآخر، وهذا الاختلاف هو الذي يساعد على تفسير ما يبدو لنا من أن بعض الاتجاهات في المجتمعات الأخرى اتجاهات شاذة أو غير سوية، وذلك حين نقيس تلك الاتجاهات في ومظاهر السلوك من وجهة نظرنا الخاصة التي نستمدها من ثقافتنا الخاصة. وهذا معناه في نهاية الأمر نسبية السواء أو الشذوذ والانحراف ، ونسبية ما هو اجتماعي أو لا اجتماعي . وبقول آخر فإن ما يعتبر « منحرفا » أو « شاذا » أو « غير سوي » بالنسبة للمصيغة الثقافية العامة السائدة في المجتمع ككل قد يعتبر « سويا » في نطاق محدد معين داخل هذه المصيغة الثقافية ذاتها. فالانتماء الجنسي قبل الزواج مثلا ظاهرة شائعة في كل المجتمعات المعروفة ، ولكن الثقافات المختلفة تقف منها مواقف مختلفة تتفاوت بين الإباحة التي قد تصل إلى حد التشجيع من ناحية والامتناع أو توقيع العقوبات الشديدة من الناحية الأخرى . ولذا كان يجب دراسة هذه الظاهرة داخل المصيغة الثقافية المتصلة بها في كل حالة على حدة . وهذا معناه أن سلوك الأفراد أو الجماعات يجب أن يدرس في ضوء ما تعلموا أنه صواب أو خطأ، وكذلك في ضوء أفكارهم عن السلوك المباح والمحرم . بل إن هذا يصدق على الثقافة الواحدة . فالجنسية

== ثم جمعتها كلها بعد أن أدخلت عليها عدة تعديلات بحيث يبدو الكتاب في النهاية متماسكا ومتناسقا في عرض آراء الكتبة . ويعتبر هذا الكتاب من أوسع كتب الأنثروبولوجيا انتشارا ، ليس في أمريكا وحدها ، بل في العالم أجمع .

المثلية homosexuality مثلاً قد تعتبر ظاهرة غير سوية في نظر المجتمع ككل ، ولكن ليس كذلك بالنسبة للأشخاص الذين يمارسونها في ذلك المجتمع نفسه . ولذا كان هؤلاء الأشخاص يميلون إلى التجمع مما يؤلفوا فيما بينهم جماعة متماسكة تسودها صيغة ثقافية موحدة ، مما يشعرهم فيما بينهم بنوع من الطمأنينة التي يستمدونها من اشواقهم في أداء عمل معين بالذات يتفردون به عن بقية المجتمع .^(١) لذلك كانت روث بنديكت ترى أن كل ثقافة - أيا ما يكون مدى اقتضاها - تؤلف وحدة متباينة ، وأن النظم التي توجد في هذه الثقافة تعكس تعاطيها الخاص للمعنى وتعتبر عما تسميه « بالنوايا » أو « الأغراض » الثقافية المتعلقة بذلك المجتمع بالذات ، أكثر مما تعتبر عن الحاجات البشرية العامة التي يقول بها بعض العلماء من أمثال مالىنوفسكى . وهذا هو ما كانت روث بنديكت تقصد إليه حين تكلمت عما تسميه « مبدأ النسبية الثقافية » principle of cultural relativity .

فكان التقضية الأساسية في تفكير بنديكت هي أن كل ثقافة من الثقافات تسيطر عليها اتجاهات عامة شاملة تطبعها بطابع خاص يميزها عن غيرها . وهذا هو ما يميز في الحقيقة نظريتها التي تعرف صموماً باسم « الصيغة الثقافية العامة » عن الاتجاه الوظيفي في الأنثروبولوجيا . فهي تركز اهتمامها على دراسة الاتجاهات الأساسية للثقافة أكثر مما تركزه على دراسة العلاقات الوظيفية لكل صفة من السمات الثقافية . وعلى الرغم من اعترافها صراحة في بداية كتابها بضرورة اعتبار كل ثقافة كوحدة متماسكة ، فإن ثمة اختلافات واضحة بينها وبين مالىنوفسكى على الخصوص فقد بدأ مالىنوفسكى نظريته للثقافة من الفرد

واعتبر الظواهر الثقافية مشتقات من الحاجات الفردية. أما روث بنديكت فقد بدأت من «الصيغ الثقافية» واعتبرت السلوك الفردي مجرد اتفاق وتوافق مع التعاليم والمثل والقيم والاتجاهات الثقافية الموجودة بالفعل^(١). وما دام الأمر كذلك فإن الباحث الأنثروبولوجي قد يستطيع أن يصل إلى تأويل وظيفي للثقافات المختلفة ولكن ليس «للتقافة» في عمومها والواقع أنه بحسب هذه النظرة لا يمكن قياس «علم للتقافة» بالمعنى الدقيق لكلمة «علم»، وذلك نظراً لوجود كل تلك التباينات والاختلافات والأشكال والصيغ المختلفة أشد الاختلاف، ولأن أي ثقافة من الثقافات تتألف في نظرها من عدد من الصيغ الثقافية التي تتكامل داخل نمط واحد عام سائد يختلف بالضرورة عن غيره من الأنماط كما تختلف مكوناته عن مكونات تلك الأنماط الأخرى. وهذا كله من شأنه أن يجعل من الصعب الوصول إلى تفسير «علمي» أو إلى تسميات كلية تقوم مقام «القانون» في العلم.

وقد ذكرنا أن ظهور «أنماط الثقافة» أدى إلى ازدياد الاهتمام بدراسة الفرد باعتباره عنصراً هاماً في تحليل الصيغ والأنماط الثقافية. والواقع أن هذا التأثير لم يكن قاصراً على علماء الأنثروبولوجيا الثقافية وحدهم، بل إنه ظهر في كتابات عدد من علماء النفس والتحليل النفسي من أمثال إيرام كاردنر Abram Kardiner الذي اهتم اهتماماً بالغاً بإبراز الفرد كعامل دينامي في الموقف الثقافي، وذلك باعتبار الفرد كائناً عضوياً بيولوجياً له حاجات ودوافع سيكولوجية تتفاعل مع قوى الأوضاع والمبادئ الثقافية التي يخضع لها. وقد كانت روث بنديكت قد أبرزت عقل الفرد على أنه

« صفحة بيضاء »، يمكن لأي ثقافة أن تترك طابعها الخاص عليها . أى أن الفرد فى نظرها لم يكن أكثر من مجموعة كبيرة من الامكانات التى تستطيع الثقافة - أى ثقافة - أن تنتج وتختار منها ما يتلاءم ويضيق مع نمطها الخاص . وهذا معناه أن موقف الفرد فى كتابات روث بنديكث من عملية التربية والتعليم موقف سلبي إلى حد كبير . وهذا أمر يعارضه كارديز أشد المعارضة . إذ أن كارديز يرى أن الفرد يخرج فى عملية التعليم لكى « يقابل » ثقافته - حسب تعبيره - ويحصل منها على شئ من الإشباع الذاتى ، مما يؤدى بالتالى إلى ظهور أنماط السلوك الفردية فى النطاق الذى تسمح به الثقافة .

وقد استعان كارديز فى كتاباته ببعض مفهومات التحليل النفسى بقصد التصق فى فهم العلاقات المتداخلة المعقدة التى تقوم بين أفراد المجتمع . إلا أنه لم يكن يعتقد رغم ذلك بأن الأفكار السائدة فى الكتابات والنظريات السيكو تحليلية تصدق كلها بالضرورة على الثقافات البدائية، ولذا كان يرى ضرورة تحويل وتعديل هذه الأفكار - أو بعضها على الأقل - بما يتلاءم مع تلك الثقافات . وأفضل مثل لذلك هو ما ذهب إليه من عدم إمكان تطبيق « عقدة أوديب » على المجتمعات الأموية التى ينتسب فيها الأبناء إليه أمهاتهم وإلى الجماعة القراية التى تنتسب إليها الأم (وليس إلى الأب كما هو الحال فى المجتمعات الأوربية) والتى لا يتمتع الأب فيها بالسلطة متميزة على أفراد عائلته . والواقع أن هذه نقطة هامة يؤثرها كثير من الأنثروبولوجيين فى تقدم لمدارس التحليل النفسى والمحاولات التى يبذلها بعض العلماء لتطبيق نظريات ذلك العلم على الرجل « البدائي »، وقد تعرض لها مالىتووسكى نفسه فى كتابه

عن « الجنس والسكيت في المجتمع المتوحش »^(١). ولكن النقطة الأساسية في كل تفكير كارديز هي فكرته عن « بناء الشخصية الأساسية basic personality structure ». وهو يصور ذلك البناء على أنه « مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية التي تظهر نتيجة للاتصال بالنظم الاجتماعية ». وقد حاول لينتون Linton توضيح الفكرة فوصف بناء الشخصية بأنه نوع من الاشتقاق من المفهوم السيكولوجي للشخصية ، ولكنه يختلف عنه في أن تحديد « البناء » يتم عن طريق دراسة الثقافة وليس عن طريق دراسة الفرد . وهذا معناه أن بناء الشخصية الأساسية يمثل تجمع أو ارتباط كل خصائص الشخصية التي يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والمناصر والسمات التي تؤلف أي ثقافة من الثقافات . وليس من الضروري أن يتحقق ذلك البناء الأساسي للشخصية في كل عضو من أعضاء الجماعة ، بل إنه يكفي أن يوجد لدى غالبية الأفراد حتى يمكننا التعرف عليه وتحديد الملامح والعناصر التي تدخل في تكوينه والتي تعطي المجتمع بالتالي طابعا معينا متبايزا . خاصة وأن هذا « البناء الأساسي للشخصية » لا يظهر عند الأفراد إلا نتيجة للتجارب السابقة التي يكتسبونها منذ مرحلة الطفولة المبكرة ، بمعنى أنه لا يظهر تلقائيا نتيجة للوراثة أو الدوافع أو القوى الأساسية، وإنما هو شيء يستمد ويكتسب من الثقافة ذاتها^(٢).

Malinowski, B., *Sex and Repression in Savage Society*, (١)

Kegan Paul, London (2nd printing) 1937.

Fortes, M.; " Malinowski and the Study of - :
Kinship " in Firth (ed); *Man and culture*, op. cit., pp 157-88 ;

Piddington , op. cit., vol. ii, pp, 607-8 , (٢)

وعلى أية حال ، فالذى يهنا هنا هو أن نبين أن العلماء المشتغلين بموضوع الثقافة والفصحية يهتمون في المحل الأول بالتعرف على العلاقة بين التراث الاجتماعى الشامل الذى يعيش فيه الفرد ويستجيب له بطريقة شعورية أو لاشعورية ، وكذلك كل التجارب التى مر بها الفرد فى نطاق الثقافة التى تسود المجتمع الذى يعيش فيه ، وينظرون إلى هذا المزيج كله على أنه وحدة متكاملة متأسكة . فالثقافات فى رأيهم تؤثر فى الفرد وفى سلوكه وتطبعه بطابع معين بالذات . مما يؤدي إلى اختلاف الفرد ليس من ثقافة لآخرى فحسب ، بل وأيضا فى الثقافة الواحدة إذا اختلفت الظروف التى يعيش فيها ، أى حين تختلف عناصر الثقافة التى تحيط به . مثال ذلك اختلاف نظرة الشخص الواحد إلى قيمة « الوقت » وتقديره لعنصر الزمن حين تتغير ظروف حياته العامة . فالقروى أو البدوى الذى يعيش فى الصحراء لا يعطى للوقت القيمة ذاتها التى يعطيها هو نفسه له حين تتغير أحوال معيشته ويلتحق بالعمل فى إحدى المهناعات ، كما حدث بالفعل بالنسبة للبدو فى المملكة العربية السعودية أو فى ليبيا حين التحقوا بשרكات البترول وأصبحت حياتهم اليومية تسير حسب توقيت دقيق لم يكن له وجود أو أهمية فى حياة الرعى . ولكن من ناحية أخرى ، فإن النمط الثقافى لا يمكن فى رأى هؤلاء العلماء أن يمحى ويترك كل الفروق المزاجية التى تميز الأشخاص بعضهم عن بعض فى نطاق الثقافة الواحدة ^(١) . وهذه نقطة انتهت إليها روث بتديكت نفسها وذهبت فيها إلى القول بأن من الصعب دراسة أنماط الثقافة دراسة صحيحة إذا أغفلت العلاقة بين هذه الأنماط وعلم النفس الفردى .

(١) انظر فى هذا الموضوع كتاب ما كيثر وييج عن « الجسم » — الترجمة العربية

فكان البحث في تنوع نماذج الشخصية الأساسية يتطلب ضرورة الرجوع إلى الثقافات التي ترتبط بها هذه النماذج المختلفة . وقد ترتب على ذلك من الناحية الأخرى أن ذهب بعض الباحثين في الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى القول بإمكان دراسة أى ثقافة من الثقافات عن طريق دراسة الأفراد الذين يعيشون في نطاق هذه الثقافة ، والتعرف على خصائص ومقومات شخصيتهم . ولعل أهم دراسة يمكن الاستشهاد بها في هذا الصدد هي الدراسة التي قام بها توماس وفلورين زانايكي Thomas & Florian Znaniecki عن الفلاح البولندي وضمناها كتابهما *The Polish Peasant in Europe and America* . وهي دراسة مستفيضة للأسرة الريفية والحياة الجمعية والتأثيرات التي طرأت عليها نتيجة التصليح وهجرة الفلاحين إلى ألمانيا وأمريكا . وقد اعتمد المؤلفان في ذلك على دراسة الشخصية والثقافة عن طريق تتبع تاريخ حياة الأفراد ودراسة ذكرياتهم الشخصية ومواقفهم ومشاكلهم ومعالجهم الخاصة . وبين الكتاب عناصر ومكونات الشخصية وعوامل ومظاهر تفكيرها ، وكذلك العوامل التي قد تؤدي إلى إعادة تكوينها وتمازجها ، والانساق الاجتماعية المتغيرة نتيجة للظروف الجديدة . وبذكر لنا ما كيفر وبيج في ذلك أنه ومنذ نشر كتاب الفلاح البولندي ضاعف السوسيولوجيون من هذه المحاولة . فاشتمل عملهم على دراسة الدوائر المكانية للديانة الحديثة حيث يشيع التفكير الاجتماعي والثقافي ، وذلك باستخدام تاريخ حياة الأفراد الذين لحقهم التفكير والحالات الخاصة بهم . وكذلك حللوا الأنماط المتغيرة للأسرة بواسطة فحص مشكلات الشخصية عند أفرادها ، ثم صوروا مظاهر الصراع الاجتماعي والثقافي بين الأقليات بدراسة تاريخ حياة أعضائها » (١) .

(١) انظر الترجمة العربية لكتاب « البنيم » صفحة ١٢٣ . ويجد القارئ في الكتاب ذاته (صفحات ١٢٧ - ١٣٠) بعض اشارات مستفيضة الى عدد من البحوث الأخرى التي أجراها عدد من علماء الاجتماع عن هذا الموضوع نفسه في عدد من المجتمعات للعلماء مثل دراسة ليند وزوجته عن « ميدلتاون Middletown » .

وعلى العموم ، فالموضوع الذى تدور حوله كل هذه الدراسات هو ذلك المركب المؤلف من « الشخصية والثقافة » والعلاقات المتبادلة بينها عن طريق تحليل الشخصية والمظاهر التفصيلية لسلوك الأفراد، والدور الذى تلعبه الثقافة فى تكوين ملامح وسمات الشخصية الأساسية . ولعل أهم مشكلة تبرز لها معظم هذه الدراسات فى هذا الصدد هى نوع العناية التى يحظى بها الطفل وبخاصة فيما يتعلق بالقواعد التى يخضع لها كل من الجنسين ومسألة الرضاعة والتطام ، وغيرها من الأمور التى يعتقد علماء التحليل النفسى أن لها دخلا فى تكوين شخصية الفرد . إلا أنهم يدركون فى الوقت نفسه أن بناء الشخصية الأساسية الذى ينتج عن النمط العائلى لا يلبث أن يؤثر بدوره فى التولكلور والدين وبقية النظم ، على مايقول أوجيرن ونيمكوف^(١) . ولقد ذهب بعض العلماء فى ذلك إلى حشد استخدام الاختبارات السيكولوجية - وبخاصة اختبارات الرورشاخ - على الأهالى فى المجتمعات البدائية، مثلما فعلت كورا ديوا De Bois مثلا فى دراستها لشعب آلور Alor . فقد اهتمت بدراسة مشكلة تحلل وتفكك الشخصية عند البالغين وردها إلى القرية السلبية الغير المطردة والغير المنهجية ، وإلى ما يقرب على مثل هذه القرية من شعور الطفل بعدم الطمأنينة وانعدام الحب والحنان . وقد استعانت فى ذلك بتأنيده وتلايين اختباراً من اختبارات الرورشاخ التى قام بتحليلها علماء آخرون ، فجاءت النتائج مؤيدة ما ذهب إليه ديوا فى تحليلها للثقافة والشخصية^(٢) .

Ogburn & Nimkoff, *op. cit.*, p. 225. (١)

De Bois, Cora, *The People of Alor*. Minnesota U.P., 1944. (٢)

انظر ايضا Ogburn & Nimkoff, *loc. cit.*

ولقد استخدمت اختبارات الرورشاخ أيضا في دراسة موضوع الشار في قرية بنى سميع ، وهى الدراسة التى سبقت الإشارة إليها فى أكثر من موضع ، وذلك بقصد التعرف على خصائص ومكونات الشخصية الأساسية فى تلك الثقافة المحددة . ولكن لم يتم للآن تحليل تلك الاختبارات .

وواضح من هذا كله أنه على الرغم من كل ما يقال عن نشأة الاهتمام بدراسة البناء الاجتماعى والثقافة ومحاولة ردها إلى الظروف التى لا يست الدراسات المحلية التى قام بها الأنثروبولوجيون الأوائل بين القبائل الأفريقية من ناحية والهنود الحمر من ناحية أخرى ، وعلى الرغم مما يقال أيضا من أن التفرقة بين البناء الاجتماعى والثقافة تفرقة مصطنعة ، ثم على الرغم من التسليم بأن البناء الاجتماعى والثقافة مظهران لشيء واحد وأن أية محاولة لدراسة أحدهما تتطلب بالضرورة فهم الآخر ، فالاختلاف بين الاتجاهين البنائى والثقافى اختلاف جوهري وعميق . فهو اختلاف فى الأسس الأولى التى يقوم عليها كل منها . إذ تمتد جذور أحدهما إلى ما يمكن تسميته بعلم الاجتماع الكلاسيكى الذى تمثله المدرسة الفرنسية أصدق تمثيل ، بينما ترجع جذور الآخر إلى إنثنولوجيا القرن التاسع عشر . وقد ترتب على ذلك ، كما رأينا . اختلافات فى المناهج وفى مستوى التفسير أو التأويل . وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات التى تثير أحيانا كثيرا من النقاش والجدل الضيف ، فهناك بعض محاولات للتوفيق والتقريب بين الاتجاهين ، أو على الأصح بين المدخلين . ولكننا نحاولات انصطلم

بكثير من الصعوبات والعقبات الناشئة عن الاعتبارات المنهجية ولذا لم يقدر لها النجاح . بل وقد لا يكون من الضروري ، أو حتى من المهم لها أن تنجح . إذ ليس ثمة حكمة بالغة في محاولة التقريب بين مختلف وجهات النظر أو التوفيق بين الآراء المتلاطمة ؛ فكل من هذين المدخلين ، المدخل البنائي والمدخل الثقافي ، يخدم أغراضا معينة واضحة قد تختلف فيما بينها ولكنها تساعد بغير شك في النهاية على تحقيق فهم أعمق وأفضل للإنسان والمجتمع .

الفصل الخامس التغير البنائى

كان رأى السائد لدى عدة كبير من الكتاب الاجتماعيين والأنثروبولوجيين الأوائل الذين تعرضوا بالحديث فى كتاباتهم للثقافات والنظم « البدائية » أن الحياة الاجتماعية ، فيما كان يعرف باسم « الشعوب البدائية » ، حياة فاجة مستقرة لا تكاد تتغير. وقد نشأت هذه النظرة من الاعتقاد الشائع بأن تلك الشعوب والمجتمعات تعيش بمعزل عن العالم الخارجى ، ولا تكاد تصلها أية تيارات فكرية أو ثقافية أو اجتماعية من الخارج وبذلك لم تكن أمامها فرصة للتغير نتيجة للاحتكاك بالحضارات والثقافات الأخرى. ولكن هذه النظرة القديمة لم تلبث أن تفجرت بعد أن ظهرت دراسات علمية دقيقة عن الشعوب المختلفة والبسيطة والتقليدية، بحيث أصبح علماء الاجتماع يعمدون وعلماء الأنثروبولوجيا بخاصة ، يؤمنون بأن ما يسمى بالمجتمعات والثقافات « البدائية » خضعت فى واقع الأمر - ولا تزال تخضع - لكثير من التغيرات الخارجية التى ترتب عليها كثير من التبدلات والتغيرات المتواصلة المستمرة. وإن كانت هذه التغيرات تحدث فى أغلب الأحوال ببطء شديد إن هى قورنت بسرعة التغيرات التى تحدث فى المجتمعات المتقدمة وبخاصة فى أوروبا وأمريكا. وربما كان ذلك الاختلاف فى سرعة التغير هو المسؤل الأول عن اعتقاد الأنثروبولوجيين الأوائل بأن المجتمعات والثقافات « البدائية » استاتيكية أو فاجة. وربما كان هذا أيضا هو السبب فى أن معظم الكتابات الأنثروبولوجية فى النصف الأول من هذا القرن كانت تكتفى بدراسة « البناء الاجتماعى » أو « الثقافة » فى حالتها الاستقرارية ، ولا تعطى العناية الكافية للنواحي الديناميكية فى المجتمع البدائى .

ورغم هذا، فالواقع أن موضوع التغير الاجتماعى كان دائماً من الموضوعات التى ألفت فى جذب انتباه المفكرين إليها ، بحيث ظهرت فيه عدة نظريات وآراء قديمة لاتزال تتردد بشكل أو بآخر فى أحدث الكتابات السسيولوجية والأنثروبولوجية . فلقد كان رأى السائد فى التفكير الصينى فى القرن السادس قبل الميلاد مثلاً ، وكذلك فى الفكر الهندى القديم ، هو أن التغير نوع من التدهور والانحطاط والتأخر من حالة الكمال ، وذلك على رغم أن الإنسان كان يعيش ، حين خلق ، فى حالة من السعادة الكاملة ، ثم لم يلبث التمسّد أن بدأ يدب إلى تلك الحياة السعيدة ، ومَرَّ الإنسان خلال عدة مراحل من التدهور والانحلال والتفكك . وهذه النظرية القديمة ذاتها تظهر عند بعض المفكرين التطوريين فى القرن التاسع عشر بمن تأثرت كتاباتهم بالمعتقدات الدينية عن الخلق . فقد كان مؤلف العلماء والكتاب يعتقدون ، كمفكرى الشرق القديم ، أن المرحلة الأولى من مراحل الحياة البشرية كانت مرحلة راقية متقدمة لم تلبث أن انعكست ولحقها التدهور والفساد . وأصعباب هذا الاتجاه برون أن الإنسان خلق فى الأصل على درجة عالية نسبياً من الرقى الثقافى ، ثم تعرضت ثقافته لبعض الظروف القاسية والتغير الموانية التى دفعت بثقافته إلى هوة التدهور والاضمحلال . ويستمد هذا الرأى أصوله من تعاليم الدين المسيحى ذاتها ومن قصص التوراة ، على أساس أن الصورة الدينية الشائعة عن آدم أبى البشر وأول رجل ظهر على الأرض هى أنه خلق فى الجنة ، ويأخذون ذلك رمزاً على أنه كان يمارس الزراعة فى مبدأ الأمر . ولما كانت الزراعة تعتبر فى نظر العلماء التطوريين وسيلة للعيش أكثر رقىاً وتقدماً من كثير من الحرف والمهن ، كالجمع والالتقاط والرعى وقنص الحيوان التى لا بد أن تكون قد ظهرت - تبعاً لهذه النظرية - فى مرحلة تالية للزراعة ، فإن التفسير

الوحيد لذلك هو أن الثقافة الإنسانية، التي بدأت راقية في عومها، تدهورت نتيجة لتلك العوامل والظروف التي للملائمة، وأن هذا التدهور حدث على الأقل في بعض المناطق بينما تابعت الثقافة تقدمها وسيرها نحو الرقي في المناطق الملائمة. فكان التغير في نظر أصحاب هذه المدرسة، التي كانت تضم عددا من رجال الدين واللاهوت في القرن التاسع عشر مثل الأسقف هوويل Whately، أسقف كاتدرى في ذلك الوقت، كانت ترتبط ولو ارتباطا جزئيا بالتدهور والنكوص والانحطاط^(١).

وهذا يصدق في حقيقة الأمر على معظم النظريات الأخرى التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وفي أوائل هذا القرن، إذ يمكن أن نجد بذورها الأولى في التفكير القديم، كما هو الحال في نظرية «الدورات التاريخية» التي تتصور المجتمع البشري يمر بدورات معينة بحيث يبعد التاريخ نفسه دائما. فبعد أن يمر بعدد معين من المراحل المرسومة لا يلبث أن يعود إلى المرحلة الأصلية لبدأ دورة جديدة وهكذا. فهذه النظرية ترجع جذورها إلى بعض الكتابات الهندوكية القديمة، ولا تزال الفكرة ذاتها تؤلف جزءا أساسيا في التفكير البوذي، كما هو الحال أيضا في النظرية القائلة بفكرة التقدم والرقي والتي تتصور التغير الاجتماعي يسير في اتجاه تصاعدي بحيث يتقدم الإنسان والمجتمع من مرحلة أكثر بدائية إلى مرحلة أخرى أكثر تقدما إلى أن وصل إلى المرحلة الحالية التي تمثل أرقى المراحل^(٢). ولن نعرض هنا لهذه المشابهات بين النظريات الحديثة والآراء الفلسفية القديمة، وإن كنا سنعالج بعض هذه النظريات بشيء من التفصيل في المصنفات التالية.

(١) راجع في ذلك كتابنا عن «تأثير» — صفحات ٥٩ — ٦٦.

Koenig, *op. cit.*, pp. 279-80. (٧)

ولكننا نشير إلى هذه المشابهات فقط لكي نبين إلى أي حد كانت فكرة التغير تشغل أذهان المفكرين في كل العصور وتلقى منهم اهتماما بالغا. وهذا لا يتعارض بالطبع مع ما سبق أن ذكرناه من اعتقاد بعض العلماء في القرن الماضي من أن المجتمع البدائي كان يعيش في حالة استقرار وثبات لا يكاد يتغير أو يتبدل ، نظراً لانعدام الظروف والشروط والعوامل التي تدفعه إلى مثل هذا التغير .

ولقد ازداد الاهتمام بدراسة التغير في المجتمع ازديادا كبيرا في السنوات الخمسين الأخيرة ، وبخاصة في ميدان الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية ، نتيجة لاتصال الشعوب « البدائية » بالثقافات الغربية وخروجها بالتالي من عزلتها النسبية. ويعبر اهتمام علماء الأنثروبولوجيا بموضوع التغير انقلابا كبيرا في مجال هذه الدراسات التي كانت تقتصر في الأصل على دراسة النظم الاجتماعية أو الثقافة في حالتها الاستاتيكية، فتصف مكونات البناء الاجتماعي أو مكونات الثقافة في مجمع على معنى بالذات، وفي فترة معينة بالذات أيضا، بقصد إبراز الخصائص الأساسية والمميزات الجوهرية لذلك البناء أو تلك الثقافة. وليس من شك في أن علماء الاجتماع شغلوا أنفسهم بمشكلات التغير الاجتماعي قبل أن يفكر الأنثروبولوجيون في الاهتمام بهذه المشكلات بوقت طويل جدا . وليس من شك أيضا في أن علماء الأنثروبولوجيا استعانوا إلى حد كبير بنظريات السوسيولوجيين عن التغير الاجتماعي في دراساتهم لهذا الموضوع في المجتمعات « البدائية » والمتخلفة والتقليدية التي يعمرون فيها دراساتهم التحقيقية. والمهم هنا هو أن نذكر أن علماء الأنثروبولوجيا المحدثين ليسوا أقل اهتماما من علماء الاجتماع بمعالجة مشكلات التغير الثقافي والاجتماعي ، بل إن مجال

هذه الدراسات أوسع وأرحب أمامهم مما هو عليه بالنسبة لعلماء الاجتماع، نظراً للتغيرات الواضحة العميقة التي تمر بها الآن المجتمعات التقليدية، إما نتيجة لاتصالها بشكل أقوى وأوضح بغيرها من المجتمعات والحضارات، وإما نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية الاقتصادية والاجتماعية في كثير من هذه المجتمعات، مما ترتب عليه ظهور تغيرات هائلة في ثقافتها ونظمها وأبليتها الاجتماعية.

ويرد الأستاذ ريموند فيث ظهور هذا الاهتمام الجديد بدراسة التغير في المجتمعات التقليدية إلى عاملين أساسيين: الأول هو نوع المعلومات الانثنوجرافية ذاتها التي بدأ الانثروبولوجيون الاجتماعيون والتقنيون يعملون عليها من دراساتهم المحلية، والتي تختلف في طبيعتها عن المعلومات التي كان يسجلها العلماء الأوائل. ويرجع اختلاف هذه المعلومات بغير شك إلى نفس التغيرات التي طرأت على تلك المجتمعات. فحين يبدأ شعب من الشعوب التي كانت تعتبر « بدائية » أو متأخرة يستخدم في حياته اليومية الفؤوس المصنوعة من الصلب بدلا من الحجارة أو بدلا من عصا الحفر مثلا، وحين يبدأ الناس في تلك المجتمعات بلبس الملابس المصنوعة من القطن بدلا من لحاء الشجر، ويكتبون ويقرأون الصحف بعد أن لم يكن لهم بالقراءة والكتابة علم أو معرفة، وحين يقومون بزراعة الكاكاو والمطاط والقول السوداني لكي يبيعهوا بعد أن كانوا يكتفون بزراعة المحصولات التي يقتاتون عليها ولا يزرعون منها إلا ما يكفي سد حاجاتهم الخاصة، أو حتى بعد أن كانوا يفتنون بجمع التمار والجذور والدرقات التي تنمو برية دون أن يذلوا أي مجهود في الزراعة، وحين يثقفون ثمن بيع محاصيلهم في شراء دراجة مثلا أو جرامفون بعد أن كانوا يتهادون بتلك المحصولات أو

يقاضون عليها ، فلا بد أن يطرأ على تفكيرهم وسلوكهم وتصرفاتهم -
وبالتالى على ثقافتهم ونظمهم الاجتماعية - تغير جوهري عميق . وقد اضطر
الأنثربولوجيون إزاء ذلك إلى دراسة هذه التغيرات الواضحة فى الحياة
اليومية وفى تصرفات الناس ، كما اضطروا بالتالى لدراسة تلك العلاقات
الاجتماعية الجديدة . وحلهم ذلك على أن يخترعوا مصطلحات جديدة لم
يكن لها وجود من قبل فى الدراسات الأنثربولوجية القديمة مثل « الاحتكاك
الثقافى » و « التغير الثقافى » أو « اكتساب الثقافات » ، لكى تدل على
عملية اكتساب أنماط جديدة للسلوك وظهور نماذج جديدة أيضا من
العلاقات الاجتماعية ضمن نطاق الأنماط التقليدية . ومع ذلك فقد كفى
هؤلاء العلماء ينظرون طيلة الوقت إلى هذه الأنماط التقليدية الأصلية كما
لو كانت تقف موقفا سلبيا فى عملية الاحتكاك أو الاكتساب الثقافى ، وأنها
تكانت تكفى بتقبل كل ما يمد عليها من الخارج وتمثله أو تكيف نفسها معه ،
وبخاصة حين تكون الثقافة المائدة أكثر تقدما وتطورا . ولكن هذا
التفكير لم يلبث هو نفسه أن تغير كما سرى . والعامل الثانى الذى أدى إلى
الاهتمام بدراسة التغير فى المجتمعات التقليدية هو نفس التغير العام الذى طرأ
على اتجاه التفكير الاجتماعى عموما إزاء مسألة الاستمرار أو التغيرات الاجتماعى
social stability من ناحية ، والعملية الاجتماعية social process من الناحية
الأخرى . فالمعروف أنه بتقدم القرن العشرين ظهرت تغيرات سريعة
ومتلاحقة وعريقة ، ليس فى المجتمعات البدائية وحدها نتيجة لاتصال الحضارة
الأوروبية بها ، بل وأيضا فى المجتمعات الغربية المتقدمة ذاتها . وأصبحت التغيرات
الاجتماعية تتميز مسألة عادية مألوفة وليست أمورا استثنائية كما كان عليه الحال
فى القرن التاسع عشر ، حين كان النظام الاجتماعى راسخا وثقافته البائدة

ومناسكة في أوروبا ذاتها . وإزاء هذه التغيرات الكثيرة المريعة ، أصبحت
الفكرة العامة عن العالم الحديث أنه « عالم متغير » . وصاحب ذلك بالضرورة
أن التحليل الأنثروبولوجي بدأ بدوره يميل إلى أن يتخذ طابعا أكثر دينامية
من التحليلات السابقة ، ولم يمسد العلماء الأنثروبولوجيون ينظرون إلى
الشعوب « البدائية » أو التقليدية على أنها شعوب « سلبية » تقبل الحضارة
الوافدة في خضوع واستسلام . وبذلك بدأ هؤلاء العلماء يهتمون بنوع
خاص بموقف الثقافات والنظم التقليدية من الثقافة الجديدة الطارئة ، ونوع
رد الفعل الإيجابي الذي يبدو من هذه الشعوب والمجاعات إزاء كل عنصر
جديد . كما بدأ بعض العلماء يهتمون في شيء من الجدبة بالعرف على
قدرات هذه الشعوب ذاتها على خلق الأفكار الجديدة واجتكار وسائل خاصة
بهم للعمل ، وإن تكن هذه القدرات قاصرة أو ضعيفة بحكم الظروف التي
تعيش فيها هذه الشعوب ، كما أن نتائجها لا تظهر إلا في نطاق ضيق محدود
بالنسبة لما يحدث في المجتمعات الراقية المتطورة . وقد بدأت الدراسات
الأنثروبولوجية ، وبخاصة في السنوات العشرين الأخيرة ، تزخر بمظاهر هذا
التغير والصراع الدائر داخل الأنساق الاجتماعية والثقافية التقليدية . ولم يجد
العلماء يقتصر على محاولة إبراز التوازن التقليدي في الأنساق الاجتماعية
باعتبار ذلك التوازن - الذي يدل على الثبات والاستقرار - هو أهم ما يميز
الأبلية الاجتماعية في تلك المجتمعات . إذ ليس من شك في أن تغير العلاقات
الأساسية في النسق الاجتماعي أدى إلى اختلال التوازن القديم مما أصاب هذه
المجتمعات بكثير من الخلل والتفكك . وترتب على هذا كله أن تلك المجتمعات
ذاتها أخذت تحاول العمل على إعادة توازنها القديم وعلى أن تكيف

أنساقها التقليدية مع الظروف الجديدة الطارئة^(١).

ولقد وضعت في ذلك كله نظريات عديدة تحاول تفسير التغير الذي طرأ على المجتمع ، وتحليل الصراع الدائر بين الثقافات والنظم والقيم التقليدية والجديدة الوافدة. وكثير من هذه النظريات يعتمد في المحل الأول على الهجرة الشخصية التي حصل عليها علماء الأنثروبولوجيا من أبحاثهم الحقلية في المجتمعات المختلفة التي انصلت اتصالا مباشراً أو عميقا بالحضارة الأوروبية، نتيجة للاستعمار وهجرة الأوروبيين إليها وإقامتهم واستيطانهم فيها ، ثم نتيجة للجهود الطويلة التي تبذل لتنمية اقتصاديات هذه الشعوب والمجتمعات . وليس من أغراضنا هنا أن نبجث الأسباب الحقيقية التي دفعت المستوطنين الأوروبيين إلى الاهتمام بمشروعات التنمية الاقتصادية ، وأحياناً التنمية الاجتماعية ، في هذه الشعوب . ولكن الذي يهمنا هنا هو التغيرات الاجتماعية والثقافية وبخاصة التغيرات البنائية التي ترتبت على هذه المشروعات . ولكن البعض الآخر من هذه النظريات يرجع أصوله إلى النظريات التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، بل وأحياناً إلى الآراء والنظريات التي كانت تظهر أحياناً في التفكير الفلسفي الاجتماعي للقديم . ولن نحاول أن نعرض هنا لهذه النظريات كلها بالتفصيل ، وإن كنا سنعرض بالضرورة إلى بعضها لكني نبين مدى اختلاف النظريات الحديثة عن موقف العلماء الأوائل من مشكلة التغير ، وحتى يمكننا أن نتعرف أيضاً على « مفهوم التغير » كما يتصوره العلماء المحدثون أو بعضهم على الأصح .

(١) انظر في ذلك : Firth, R., *Elements of Social Organisation*,
Watts, London 1951, pp. 80-2; Moore, W., *Social Change*,
Prentice Hall, N. J. 1963 Ch. 1.

(١)

وفد تبدو فكرة ، التغير ، فكرة بسيطة واضحة نظراً لشيوع الكلمة في الاستعمال اليومي . ومع ذلك فقد أثارت كثيراً من الجدل والمناقشات في علم الاجتماع والأنتروبولوجيا على السواء ، مما يقتضى ضرورة محاولة توضيح معناها كما يستخدم في هذه الكتابات ، خاصة وأننا نقصر حديثنا هنا على نمط معين من أنماط التغير التي تحدث في الحياة الاجتماعية وهو التغير البنى . وتشير كلمة «تغير» على أية حال إلى الاختلافات التي تحدث في أى شىء . والتي يمكن ملاحظتها خلال فترة من الزمن . وعلى هذا الأساس فإن التغير الذي يحدث في الحياة الاجتماعية يقصد به الاختلافات التي تطرأ على أى ظاهرة من الظواهر الاجتماعية خلال فترة معينة من الزمن والتي يمكن ملاحظتها وتقديرها ، وإن كان بعض التغيرات تمر بتغير ملاحظة وقبلها الناس على أنها أمور عادية . ويقول آخر ، فإن « التغير الاجتماعى » يؤخذ في العادة على أنه هو التعديلات التي تحدث في أنماط الحياة في مجتمع معين أو في شعب من الشعوب . وتنتج هذه التعديلات من عوامل كثيرة متعددة داخلية أو خارجية (١) . فقد نشأ مثلاً ، وبخاصة في المجتمعات المتخلفة ، عن اكتشاف بعض موارد الثروة التي لم تكن معروفة من قبل واستغلال هذه الموارد مما يترتب عليه ظهور آثار واضحة في حياة الناس ، أو قد نشأ عن هجرة الأوربيين واستيطانهم في بعض المناطق التي توجد فيها مجتمعات قبلية رعيا حياتها التقليدية البسيطة ، كما قد نشأ عن محاولة نشر التعليم وتعميمه في بعض

Lundberg, G A, Schrag, G. C. & Larsen, O. N., (١)
Sociology, Harper, N. Y. 1958. p. 691.; Koenig, *op. cit.*, p. 270,

الجماعات التي ظلت لا تعرف القراءة والكتابة أجيالا طويلة من الزمن ،
أو حتى نتيجة لفرض الضرائب على الجماعات القبلية التي لم يكن لها عهد
بالضرائب من قبل ، أو قد ينشأ عن هبوط أسعار المواد الخام التي تنتجها .
إحدى الدول في الأسواق العالمية ، أو عن ظهور دعوة ديدية جديدة قوية
تفلق في جذب عدد كبير من الأنصار في مجتمع كان يؤمن بعقيدة أخرى ،
أو ما إلى ذلك (١) . فكان الأسباب التي تؤدي ، أو قد تؤدي ، إلى حدوث التغير
في الحياة الاجتماعية أسباب كثيرة مختلفة ، كما أن التغير نفسه قد يتخذ أكثر من
شكل واحد . فقد يكون تغيّر في السلوك الاجتماعي الصادر عن الأشخاص
الذين يعيشون في ذلك المجتمع ، أو قد يكون تغيّر في المجتمع نفسه .
وقد نشأ عن ذلك التفرقة العامة التي نبعدها في كل كتب الاجتماع
والأنثروبولوجيا التي تعرضت لهذا الموضوع بين ما يسمى بالمتغير الثقافي
Cultural Change والتغير الاجتماعي Social Change ، وذلك على الرغم
من أن التغيرات التي تحدث في المجتمع إنما تتمثل وتفصح عن نفسها في
سلوك الناس ، أي في مظاهر الثقافة ، مما يعني أن التغير الاجتماعي يتطوّر
بالضرورة على تغيرات ثقافية . ولكن ليس العكس صحيحا دائما . وكل
هذا كفيّل بأن يبين لنا أن التغير ، في الحياة الاجتماعية ليس ظاهرة
بسيطة وإنما هو أمر معقد إلى حد كبير . ويظهر هذا التعقيد من ناحية
في تنوع التأثيرات التي يخضع لها المجتمع والتي تؤدي إلى ظهور التغير من
ناحية ، كما يظهر في تنوع مجالات التغير ذاتها من الناحية الأخرى .

(١) انظر كتاب Jarvie, J. C., *The Revolution in Anthropology*,
Routledge and Kegan Paul, London 1964, p 111.

وعلى الرغم مما قلناه من أن الاهتمام بدراسة التغير الاجتماعى اهتمام قديم ، فالواقع أن العلماء لم يوجهوا عنايتهم إلى دراسة ديناميات التغير الاجتماعى والثقافى إلا منذ عهد قريب فقط . فقد كان علماء القرن التاسع عشر ، بل والجيل التالى من العلماء الذين ظهروا فى أوائل القرن الحالى ، يهتمون بموضوع التغير من زاوية أخرى تتفق مع الاتجاه العام الذى ظل يسيطر على كل التفكير الاجتماعى فى ذلك الوقت ، كما يتفق مع المبادئ والمبادئ الأساسية التى كانت تحكم تفكيرهم وتوجه كتاباتهم . فبالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه من أن كثيرين من العلماء الأوائل كانوا يعتقدون أن المجتمعات « البدائية » مجتمعات ثابتة مستقرة أو استاتيكية ، وبخاصة إذا تحولت بالمجتمعات المتقدمة الراقية ، فإن الانحطاط الذى كان يسود فى الكتابات التى تعرضت لمشكلات التغير فى المجتمع البشرى كان يفترض أن هذه المجتمعات كانت « ثابتة » أو مستقرة فى فترة معينة من تاريخها ثم خضعت بعد ذلك لموامل التغير . وكانت مهمة العلماء فى ذلك الحين هى أن يكشفوا عن تلك الموامل التى ظهرت فى الماضى السحيق وأدت بالمجتمع البشرى إلى أن يصل إلى حالته الراهنة ، ثم يحاولون التطلع بعد ذلك إلى المستقبل البعيد أيضا للتعرف على ما قد عسى أن يحدث للإنسان والمجتمع والثقافة . كذلك شغل هؤلاء العلماء أنفسهم إلى حد بعيد بتحديد المراحل التى مرت بها هذه المجتمعات والنظم الاجتماعية فى تغيرها .

ولقد ارتبطت فكرة التغير فى أذهان هؤلاء العلماء بفكرة التقدم : التقدم من البسيط إلى المركب من ناحية ، والتقدم من الأكثر بدائية والأقل تقدما إلى الأكثر تقدما ورقيا من الناحية الأخرى . وظهرت بذلك عدة نظريات لا تزال لها أهميتها التاريخية فى التفكير الاجتماعى والأنثروبولوجى ،

مثل نظرية أوجيبست كونت Auguste Comte عن الحالات الثلاثة : اللاهوتية واليتافيزيقية والوضعية . فقد كان كونت يعتقد أن الإنسانية مرت بالمرحلتين الأوليين - حتى وإن كانت بعض ملامح هاتين المرحلتين ما تزال تظهر في بعض نواحي الحياة والفكر - وأنها تتقدم باستمرار واطراد نحو المرحلة الثالثة ^(١) . كذلك تظهر فكرة التقدم في تفكير هربرت سبنسر الذي كان يرى ، بمقتضى نظريته عن المائالة بين المجتمع والكائن العضوى ، أن التطور الاجتماعى يشبه بالضرورة التطور العضوى ، وبذلك كان ينظر إلى التغيير الاجتماعى فى ألقاظ وحدود مراحل التقدم . وكان سبنسر يرى أن المجتمع البشرى يتقدم بالضرورة أيضا من المرحلة أو الحالة الحربية militarism إلى الحالة الصناعية industrialism التى يسودها الرخاء والأمن والسلام . وبصاحب ذلك التحول تغير بطىء يتمثل فى نمو حجم الجماعات وازدياد الفاضل الاجتماعى والتفاوت . ولكن على الرغم من ذلك فإن المجتمع فى المرحلة الصناعية المعقدة يتميز بدرجة أعلى من التضامن والتسليق والتماسك ، بمعنى أن أجزائه المكونة تؤلف كلاً واحداً أو

(١) يرى كونت أنه فى المرحلة الأولى كان الإنسان يعتقد أن الكون يسيطر عليه القوى الإعجازية أو الفاتنة لطبيعة بحيث تسيطر عليه ولكنه تقدم على أية حال : يندرج من عبادة البدود Fetishism إلى عبادة الأرباب المتعددة ، إلى أدول أخيرا إلى التوحيد . وقد استمرت هذه المرحلة إلى الزمان حتى بداية العصور الحديثة حين بدأت المرحلة اليتافيزيقية التى بدأ الإنسان يميل فيها إلى تفسير الظواهر الطبيعية بالاتجاه إلى التصورات المجردة . أما فى المرحلة الوضعية والعلمية ، فإن الإنسان لم يعد يعمل بالبحث عن المثل الأولى وإنما هو يحاول إيجاد تفسيرات ملموسة يمكن ملاحظتها والتجريب عليها . راجع فى ذلك : - Barnes, H. R., "The Social and Political Philosophy of Auguste Comte : Positivist Utopia and the Religion of Humanity" in Barnes (ed.) ; *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago U. P. 1948, pp. 81 - 107 ; Koenig , *op. cit.*, p. 282; Timashoff, N S. *op. cit.*, pp. 22 - 7.

نسقا متاسكاً رغم ما قد يوجد بينها من تنافر واختلاف^(١). والواقع أن هذا الاتجاه نحو تصور التغير الاجتماعى يسير فى مراحل مرسومة لم يكن قاصراً على التفكير السسيولوجى^(٢). وإنما يبدو واضحاً قوياً فى الكتابات الأنثروبولوجية أيضاً التى ظهرت فى القرن التاسع عشر. فقد كان الطابع الغالب على تلك الكتابات هو الطابع التطورى، الذى يميل إلى إظهار التغير فى المجتمع أو الثقافة كما لو كان يسير فى خط واحد بحيث ينتقل المجتمع من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى. وهذا معناه أن علماء الأنثروبولوجيا كانوا هم

(١) يذكر سبنسر فى كتابه *Principles of Sociology, part II* أن المجتمع كائن عضوى ينمو ويضاف فى البناء والوظيفة، وأنه فى أمثاله ذلك يزيد الاعتماد المتبادل بين أجزائه كما أنه على الرغم من تكونه من أجزاء عديدة فإنه — كوحدة — يختلف من هذه الأجزاء المنفصلة. ويتمثل التغير الاجتماعى الذى يتخذ شكل التقدم فى زيادة التداخل وتقسيم العمل حسب المهن المتخصصة، وفى تعدد المجتمع وزيادة التمازج المتبادل بين الأجزاء المتمازجة، وهو الأمر الذى لا يجده فى المجتمعات « المتأخرة ». ولكن الملاحظ أن سبنسر ينظر إلى التغير والتطور والتقدم على أنها عمليات آلية.

(٢) الواقع أن دراسة التغير فى المجتمع وربطها بذكرية التقدم ترجع إلى أقدم من القرن التاسع عشر. فى القرن السابع عشر نجد فرنسيس بيكون Francis Bacon يعرف فكرة التغير بأنها التقدم المستمر الدائم. وهذه النظرة ذاتها تجددها لدى عدد كبير من المفكرين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر وبخاصة عند تيرجوت Turgot وكوندورسيه Condorcet. فقد كان تيرجوت يرى أن المجتمع البشرى يتقدم ببطء وبالتدريج ولكن باستمرار وإطاراً محدوماً للكمال، على الرغم من أن عملية التقدم قد تتعرض لبعض الصعوبات والعوائق وأحياناً للإلتكاس. أما كوندورسيه فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ كان يرى أن كمال الجنس البشرى أمر لا نهائى، وأن عملية التقدم بالذات نحو هذا الكمال لن تجددها حدود. انظر

فى ذلك : Koenig. *op. cit.*, p. 281, Timasheff, *op. cit.*, p. 16.

أيضا يعالجون التغير الاجتماعي في الفاظ وحدود التقدم خلال مراحل معينة مرسومة . وقد سبق الكلام عن هذا الموضوع في الفصل السابق . ومع أن بعض علماء الأنثروبولوجيا المحدثين لا يزالون يؤمنون في التطور الاجتماعي ، فإنهم لم يعودوا يأخذون التطور بنفس المعنى الذي كان سائداً في كتابات القرن التاسع عشر ، ولم يعودوا يعتقدون أن المجتمعات البشرية تسير بالضرورة في تطورها خلال مراحل معينة مرسومة بدقة ، بحيث تقرب كل مرحلة منها على المرحلة التي سبقتها وتتهيء للمرحلة العليا التي سوف تتلوها على ما رأينا من قبل ^(١) .

ولكن هذه النظريات التي كانت تصور التغير كما لو كان عملية آلية على أساس أن المجتمع البشري ينتقل بالضرورة من مرحلة لأخرى لم تلبث أن وجدت كثيراً من المعارضة من المدرسة الانتشارية ، أو مدرسة انتشار الثقافة ، التي كانت تنهم بتتبع اتصال المجتمعات بعضها ببعض ، وما ينشأ عن ذلك من انتقال بعض الملامح الثقافية من مجتمع لآخر ، وما يقرب على ذلك بالتالي من تغير في ثقافات المجتمعات المختلفة . ومما يمكن من أحسن المآخذ التي تؤخذ على هذه المدرسة والانتقادات الكثيرة التي وجهت إليها ، وبخاصة إلى اعتماد أنصارها في دراساتهم على الفطن والتخمين بدلا من محاولة البحث عن

(١) انظر في ذلك كتابنا عن « تابلور » صفحات ٢٩-٣٦ . ويمكن للتأريخ أيضا أن يعود إلى المراحل التالية حيث يجد دراسة لوتف العلماء المحدثين من مشكلات التطور : Stewart J. H. " Evolution and Process " . in *Anthropology Today*, (Kroeber, ed.) Chicago U. P. Illinois 1953: Nadol, *op. cit.*, pp. 104-106.

الأدلة اليقينية المؤكدة ، فقد أفلحت هذه المدرسة على أية حال في توجيه الأنظار إلى أهمية عامل انتقال الثقافة من مكان لآخر ، أو انتشارها ، في التغير الثقافي . وليس من شك في أن كل البحوث الحالية التي تدور حول دراسة مشكلات وطأة الحضارة الأوروبية على المجتمعات والثقافات التقليدية ، وكذلك مشكلات الاحتكاك الثقافي ، متأثرة إلى حد كبير بمدرسة انتشار الثقافة ، وإن كان العلماء المحدثون يلجأون إلى وسائل أخرى تعتمد على الدراسات الحقلية وعلى الاتصال المباشر بتلك الشعوب والمجاعات التي تتعرض لعوامل التغير .

ولكن النظرية التي نجد صدى عاليا في الدراسات السبولوجية المعاصرة والتي يقبلها معظم علماء الاجتماع المحدثين - وإن كان كثير من علماء الأنثروبولوجيا يقفون منها موقف التحفظ بسبب طبيعة دراساتهم الحقلية التي تنهج دائما نهجا وظيفيا تكامليا - هي النظرية المعروفة باسم النظرية الحتمية في التغير الاجتماعي . والواقع أن هناك عدة مدارس وتيارات تندرج تحت النظرية الحتمية ، ولكنها كلها تجمع على أن التغير الاجتماعي يحدث نتيجة لتوفر بعض قوى معينة اجتماعية أو طبيعية أو مزيج من الاثنين ، دون أن يكون للانسان نفسه دخل في معظم الأحوال في ذلك . ويبدو أن هذه النظرية تعارض النظرية التي يعتنقها بعض علماء الاجتماع في أمريكا (مثل ليسر وارد Lester F. Ward وشارلس إلود Charles A. Ellwood) وألمانيا (مثل لودفيج شتاين Ludwig Stein) وبريطانيا (مثل هو جهاوس L. T. Hobhouse) الذين كانوا يرون أن المجتمع يتغير نحو التقدم بفضل الجهود المقصودة الرامية للتواصل ، أو بقول آخر عن طريق التخطيط

الدقيق المرسوم المسادف كما يقول وارد نفسه ^(١) . ولا تنكر النظرية الحتمية قيمة الجهود المادفة أودورها في التغير الاجتماعي إنكاراً تاماً ، ولكن كل ما في الأمر هو أنها ترى أن مثل هذه الجهود لا يمكن أن تؤدي إلى حدوث التغير إن لم تتوفر هذه القوى والظروف الملائمة . ورغم اتفاق أنصار هذه المدرسة على الطبيعة الحتمية لعملية التغير ذاتها فانهم يختلفون اختلافاً شديداً على تحديد العوامل الفعالة في ذلك . فبينما نجد مثلاً أن سمنر Sumner و كيلر Keller يذهبان إلى أن العوامل الاقتصادية هي التي تحدد وتحمي التغير الاجتماعي بطريقة آلية ، فانهم يقرران أن ذلك التغير يتمثل في بطرأعلى العادات والتقاليد الاجتماعية من تغيرات واختلافات . وهذه التغيرات والتحويلات والاختلافات التي تظهر في ميدان العادات ، وأحياناً في بعض أنماط السلوك ، قد يمكن ردها إلى نزعات الأفراد ورغباتهم وميولهم الخاصة ، ولكن هذا يتم بدون سابق تدبر أو تخطيط . والمجتمع على أية حال هو الذي يحدد الاشكال والأنماط العامة لهذه العادات والتقاليد . وعلى أية حال فإن الحتمية الاقتصادية تتمثل بأقوى وأوضح صورها في تفكير كارل ماركس و كتاباته . فقسد كان يرى أن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في تحديد بناء المجتمع وتطوره . ويتألف هذا العامل من الوسائل التكنولوجية المستخدمة في الإنتاج ، وعلى ذلك فانه يلعب دوراً هاماً في تحديد التنظيم الاجتماعي للإنتاج ، أي العلاقات التي يجب أن يدخل الناس أطرافاً فيها حتى يمكن إنتاج السلع بطريقة أفضل مما يفعلون لو عمل كل شخص منهم بمفرده . وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الظروف المادية هي التي تحدد التطور

التاريخي كما أنها هي التي تفسره . ولقد أخذ بعض علماء الاجتماع على نظرية الحتمية الاقتصادية إغراقها في « المادة » ، ورأوا أن العناصر اللامادية في الثقافة هي التي تؤلف المصادر الأساسية للتغير الاجتماعي . ويظهر هذا الاتجاه من ناحية في كتابات عالم الاجتماع الروسي بوجين دو روبرتي H. de Roderly الذي كان يعتبر الأفكار هي البواعث الأولى على التغير ، أي أن التغير الاجتماعي يعتمد عنده في المحل الأول على الأفكار أكثر مما يعتمد على العناصر المادية المدونة التي تحتل بذلك مكانا ثانويا بالنسبة للعناصر اللامادية . كذلك يمثل هذا الاتجاه في كتابات عدد كبير من العلماء الذين يعتبرون الدين هو العامل الأول في تحديد التغير الاجتماعي . ومن هؤلاء العلماء ماكس فير Max-Weber وسيرجيمس فريزر ، ويمثل فير في هذه المدرسة مركزاً هاماً . فقد كان يعتقد أن الدين أهمية كبرى في توجيه النظم الأخرى والتحكم في التغير الاجتماعي . بل إنه يقف في ذلك موقفاً مناقضاً تماماً لموقف أنصار الحتمية الاقتصادية ، ويذهب في ذلك إلى حد القول بأن النظم الدينية تتحكم تماماً في الحياة الاقتصادية ذاتها ، كما هو الحال مثلاً في الديانة الهندوكية والبوذية . ولكن هذا كله لا يعني أن فير كان يدكر وجود قوى أخرى غير دينية يمكن أن تؤدي إلى التغير الاجتماعي ، وإن كان يعطى دائماً الأولوية في حدوث التغير إلى العوامل والقوى الدينية والأخلاقية ^(١) .

Parsons, T., "Max Weber's Sociological Analysis (١) of Capitalism and Modern Institutions", in Barnes (ed.). *op. cit.*, pp. 232 sqq., Koenig. *op. cit.*, pp. 289-90 : Timasheff, *op. cit.*, pp. 46-8 and 170-73.

والنظرية الأخيرة الهامة التي نعرض لها هنا هي النظرية المعروفة بنظرية الدورات الثقافية cultural cycles، وهي تستمد أصولها، كما ذكرنا من قبل، من الدماوى القديمة التي كانت ترى أن التغيير يحدث في شكل دورات يمر بها المجتمع. وتجد هذه الدماوى تعبيراً لها في القول الشائع من أن «التاريخ يعيد نفسه». وتظهر هذه النظرية في كتابات عدد كبير من الفلاسفة الاجتماعيين والمؤرخين وبعض علماء الاجتماع المحدثين والمعاصرين. وربما كان أفضل من يمثل هذا الاتجاه أوزفالد شبنجلر Oswald Spengler في كتابه المشهور «تدهور الغرب Arnold Toynbee» والمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي *The Decline of the West* وعالم الاجتماع الأمريكى بيتيريم سوروكين Pitirim Sorokin، وإن كان يمكن إلحاق عدد آخر كبير من العلماء والمفكرين مثل باريتو Pareto وستيوارت تشابين F. Stuart Chapin بهذه المدرسة. وقد ظهرت هذه النظرية بكل تغيراتها في الأصل كرد فعل ضد النظريات التي شاعت في القرن التاسع عشر على الخصوص، والتي كانت تأخذ التغيير بمعنى التقدم وتصوره يسير في اتجاه واحد على ما رأينا. كما أنها تدبى بظهورها أيضاً - ولو إلى حد معين - إلى المحاولات التي قامت لإحياء «فلسفة التاريخ» وإعلاء الاهتمام به^(١). وترتبط هذه النظرية ارتباطاً قوياً باسم شبنجلر الذي كان يرى - في ضوء دراسته وتحليله لعدد من الحضارات القديمة كحضارة مصر واليونان والرومان - أن الحضارة الإنسانية في عمومها - وكذلك كل حضارة من الحضارات -

(١) من الطريف أن كونيغ يذكر أن كل النظريات القائمة بالدورات الثقافية تدبى بوجودها إلى فلسفة وعلماء وكتاب كانوا متأثرين في تفكيرهم بالرؤية القوية من الهروب من متغيرات العالم المضطرب الذي يميزون به - Koenig, op. cit. p. 206.

تمر بدورة محددة من النشأة والظهور إلى النضج والاكتمال حتى الموت والاندثار ، وأن هذه عملية ضرورية لا مفر منها بالنسبة لأي حضارة (١) . إلا أن سوروكين يعتبر في حقيقة الأمر أهم محصل لهذه النظرية في ميدان الدراسات الاجتماعية النظرية على الأقل . وقد حاول أن يفسر التغير الاجتماعي عن طريق الجمع والتوفيق بين النظرية القديمة القائلة بتقدم المجتمع والثقافة في اتجاه مستقيم ونظرية الدورات الثقافية ، فوضع نظريته التي تعتمد في أصلها على التسليم بأن التغير الاجتماعي يتم في شكل دورات معاودة recurrent cycles تغلغلها حركات تقدمية في اتجاه واحد مستقيم . فالحضارة تنمو وتتطور في اتجاه معين بالذات لفترة معينة أيضا ، أي أنها تتبع بذلك اتجاهها أو خطأ واحداً ، ولكنها لا تثبت أن تصادفها بعض قوى داخلية راسخة تضطرها إلى تغيير ذلك الاتجاه وإلى أن تسلك طريقاً أو اتجاهها آخر جديداً لا تثبت أن تتوقف عند نهايته هو أيضا وهكذا . ويؤدي تغير هذه المسالك التي تسير فيها الحضارة أثناء نموها إلى أن تسلك في وقت من الأوقات طريقاً يعود بها إلى حالتها الأولى القديمة وبذلك تتم الدورة لبدء دورة جديدة . ومع أن سوروكين نفسه يطلق على نظريته اسم نظرية

(١) Hughes, H. S., Oswald Spengler : A Critical Estimate, انظر

Scribners, London 1962, pp. 9-18, ولد أطلق شبنجلر على منهجه اسم « المنهج المورفولوجي » على أساس أنه يهدف إلى تطبيق تصورات علماء الأيولوجيا لكائنات العضوية الحية على التاريخ والحضارة . وعلى ذلك كان شبنجلر يصور الثقافة — أي ثقافة — على أنها كائن عضوي . يولد وينمو ويكتمل فنضجه ثم يموت ويبعث . انظر أيضا : —

Timasheff, op. cit., pp. 277-79.

« التواتر المتحول Variable recurrence » ، واضح أنها في جوهرها هي نظرية الدورات الثقافية مع إدخال بعض التعديلات عليها وتطعيمها كما ذكرنا ببعض العناصر المستمدة من نظرية التقدم في اتجاه واحد .

وقد اعتمد سوروكين في إقامة نظريته على المعلومات الكثيرة المستمدة من مختلف الثقافات والحضارات وبخاصة الحضارات الغربية . وقد انتهى في كتابه الضخم عن « الديناميات الاجتماعية والثقافية Social and Cultural Dynamics » إلى أن الحضارات المختلفة تنتمي إلى ثلاثة نماذج رئيسية أو « أنساق عليا supersystems » - كما يسميها - وهي الذهنية ideational والمثالية idealistic والحسية sensate ، ولكل منها موقفها الخاص إزاء الحياة ونمطها المتميز من القيم وقواعد السلوك . فالاجتمعات البشرية - وكذلك كل مجتمع على حدة ولكن في مختلف فترات تاريخه - تشايع أحد هذه التصورات الثلاثة (الذهنية أو المثالية أو الحسية) للوجود والقيم ، بمعنى أن يسيطر تصور واحد من هذه التصورات على الثقافة السائدة في ذلك المجتمع ويحدد نمذجها أو نسقها الرئيس ، وبذلك يمكن الكلام عن الثقافة الذهنية أو المثالية أو الحسية . ولما كانت الثقافة واحدة ممرضة لأن يسودها أحد هذه النماذج الثلاثة في مختلف فترات تاريخها ، فإنه يمكن اعتبار هذه النماذج بمثابة مظاهر أو مراحل للثقافة . وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار التغير الاجتماعي نوعا من التردد أو التذبذب بين نموذج الثقافة الفكري أو الذهني والنموذج الحسي ، مع المرور أحيانا بالنموذج المثالي . وهذا النمط للتغير الاجتماعي يمكن الاستدلال عليه في كل تاريخ الثقافة الغربية التي بدأت بالثقافة الإغريقية المبكرة (وهي مثال للثقافة الذهنية أو الفكرية)

ثم انتقلت إلى مرحلة الثقافة التي كانت تسود بلاد اليونان أيضا في القرن السادس قبل الميلاد بما في ذلك العصر الذهبي في أثينا (وهي تمثل الثقافة الثالثة)؛ وأخيرا بدأت مرحلة الثقافة الحسية التي تتمثل في الإمبراطورية الرومانية. وبعدها بدأت دورة أخرى امتدت فيها الثقافة الذهنية منذ ازدهار الإمبراطورية الرومانية حتى نهاية القرن الثاني عشر؛ ثم سادت الثقافة الثالثة حتى أوائل القرن الرابع عشر، وهي تتمثل فيما يعرف باسم العصر القوطي وعصر دانتى والقدّيس توما الأكويني؛ وبانتهاء القرن الرابع عشر بدأت الثقافة الحسية التي وصلت إلى أعلى مستوياتها في العصر الحديث^(١). ومع ذلك فهناك بعض بوادر تدل على بداية الاتجاه نحو فترة جديدة من الثقافة الذهنية أو الفكرية. وتتميز الثقافة الذهنية بوجه خاص بسيطرة الأفكار الدينية على كل ظواهر الحياة وأنماط السلوك والنظم والقيم، وتلعب فكرة الآلهة فيها دورا هاما. ويُمثل ذلك بشكل واضح في الهند حيث تسود العبادة البوذية والمذاهب البرهمية، وفي اليونان قبل القرن الخامس قبل الميلاد، وفي أوروبا المسيحية في القرون الوسطى، كما أنها تتمثل في القبائل البدائية مثل هنود هوبي Hopi وقبائل زوني Zuni. أما الطراز المثالي للثقافة فيتميز بأن سلوك الناس وتصرفاتهم تكون أكثر ميلا إلى الحياة المادية والنفعية منها في الطراز الذهني، وإن لم يتخلص الناس تماما من سيطرة الدين والتفكير في العالم الآخر وقد وجد هذا الطراز في مصر القديمة في بعض فترات تاريخها وفي اليونان إبان القرن الخامس قبل الميلاد وفي أوروبا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. أما الطراز الحسي للثقافة فإنه يتميز بعدم

الاهتمام إلا بما هو موجود في الواقع وملبوس . فالعلم والقانون والاخلاق بل والدين أيضا تقوم كلها على هذا الأساس وتلك النظرة المادية أوحى الوضعية . ويمثل هذا الطراز أو النموذج في ثقافات اليونان وروما في الفترة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الثالث الميلادي ، وفي الصين في بعض فترات تاريخها ، وفي أوروبا بعد القرن الخامس عشر . وعلى أية حال ، فكل حضارة من الحضارات الكبرى تمر بهذه النماذج الثلاثة على ما ذكرنا ، مما يعني أن سوروكين لم يكن يفتق تماما مع شينجلر فيما ذهب إليه من أن الحضارات تموت وتزول ، إنما هو يعتقد أنها تجدد نفسها بأن تنتقل إلى نموذج ثقافي آخر لكي تبدأ دورة جديدة تعود بعدها إلى حالتها الأولى مرة أخرى^(١) .

ومما يمكن من أمر نظرية الدورات الثقافية ، فالواضح أنها كلها تعتمد على التأمل الفلسفي النظري أكثر مما تعتمد على البحث الاجتماعي العلمي الدقيق . وهي في أحسن صورها لا تختلف في جوهرها عن كل المحاولات التي بذلت في الماضي ، وإن كانت تعمد بغير شك على معلومات وحقائق أكثر . والواقع

(١) بالإشارة إلى كتاب سوروكين *Social and Cultural Dynamics* (وهو ينقسم في أربعة أجزاء ويحاول أن يغطي تاريخ الحضارة في الخمسة والعشرين قرنا الماضية وما طرأ عليها من تقلبات وتغيرات) يجد القارئ دراسات موجزة ولكنها مفيدة في المراجع التالية : —

Speler, H.; "The Sociological Ideas of Pitirim Alexandrovitch Sorokin ; Integralist Sociology " , in Barnes; *op. cit.*, pp. 884 - 900 ; Koenig, *op. cit.*, pp. 292 - 94; Timasheff, *op. cit.*, pp. 28 - 95 ; Sutherland and Woodward, *op. cit.*, pp. 730 - 83.

ويجد القارئ تلخيصا وإياها لما كتبه سترلاند وودوارد في كتاب الدكتور محمد عاقل غيث عن «التغير الاجتماعي والتنظيم» صفحات ٨ —

أنها كلها - ويشترك في ذلك النظريات الأخرى التي سبقت الإشارة إليها عن الربط بين فكرة التغير والتقدم، وكذلك النظريات التي تدور حول حقيقة التغير - كانت تأخذ الإنسانية في عمومها والثقافة في مجملها ، ولم تكن تنهم بالتركيز على مجتمع معين أو مجتمعات بالذات لكي تختبر فيها افتراضاتها ودعاؤها في ضوء الدراسة المركزة . بل إن كتابات العلماء المعاصرين أنفسهم ، مثل سوروكين ، لا تخلو من ذلك العيب الذي يخرجها في كثير من الأحيان عن نطاق الدراسة العلمية الدقيقة رغم ما يبدو فيها من مهارة لا يمكن الشك فيها . ولكن الشك لا بد أن يغزو ذهن القارئ ، وهو يقرأ كتابات سوروكين - مثلاً بغزوه وهو يقرأ كتابات سير جيمس فريزر - عن مدى قدرة الإنسان على تتبع « تذبذب الثقافة ، في كل الحضارات والمعصور فضلاً عن إمكان التنبؤ بسيرها في المستقبل على ما فعل سوروكين نفسه . وإذا كانت روث بنديكت تقول عن كتاب فريزر والعصن الذهبي *The Golden Bough* أنه يجمع أشتاتاً من التصرفات وظواهر السلوك التي ينتقها فريزر من كل الثقافات رغم ما بينها من تباين ثم يحاول أن يزواج بينها بحيث أخرج لنساء في النهاية مستحشوها « عينه اليمنى من فيجي وعينه اليسرى من أوربا ، وإحدى ساقيه من تيرا دلفويجو بينما الساق الأخرى من تاهيتي ، وكل إصبع من أصابع يديه وقدميه من منطقة مختلفة ، فهو بذلك مخلوق لا يوجد مثيل له في الحقيقة والواقع لافي الماضي ولا في الحاضر » ^(١) ، فإن ما تنتدب ومونا كيزي يقولان عن سوروكين إنه حاول أن يجمع بين أشتات كثيرة مختلفة من الواقع والبيئات التاريخية فيمجتها كلها معاً ثم يشكها حسب

Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, op. cit., pp. 34-5. (١)

رغبته لكي تلائم خطة أو فكرة سابقة في ذهنه^(١). وما يقال عن سوركين وفريزر يصدق بشئ على كل علماء الاجتماع أو على الأصح الفلاسفة الاجتماعيين الذين ساروا سبيلهم . فكل هذه النظريات خليفة بأن تنفل الفوارق بين المواقف الثقافية الملموسة أو المشخصة التي قد تكون لها دلالات خطيرة ضمن الأنساق الثقافية أو الاجتماعية التي تدخل في تكوينها .

وليس الاعتراض هنا على كتابات سوروكين في ذاتها أو حتى على الاتجاه إلى تفسير التغير الاجتماعي في ضوء نظرية دورات الثقافة . إنما الاعتراض هو على محاولة إطلاق تعميمات واسعة تشمل الحضارة البشرية كلها في كل زمان ومكان ، وأيضاً محاولة صلبها في قوالب جامدة وإبرازها كما لو كانت تسير وفق خطة مرسومة وتصنيفها في عدد قليل من الأنماط أو النماذج ، مما يقرب عليه إغفال الفوارق والاختلافات التي قد تبدو هينة أو بسيطة ، وكذلك انزعاج الحقائق الاجتماعية والثقافية من النسق الذي تلتصق إليه ، وهي الزعة التي يحاربها الاتجاه البنائي في دراسة المجتمع . والاعتراض نفسه يقوم إزاء للنظريات التي تترد التغير إلى عامل واحد مثل نظرية الجمعية الاقتصادية أو « الجمعية الدينية » - إن أمكن استخدام هذا الاصطلاح - لأن مثل هذه النظريات تغفل العوامل الأخرى التي تعمل معاً في المجتمع ، أو على الأقل تعطى أهمية وألوية لا مبرر لها لعامل واحد على بقية العوامل . فموقف العلماء البنائيين من دراسة المجتمع موقف واضح صريح ،

Don Martindale and Elio D. Monachesi, *Elements of* (١)
Sociology, according to Koenig . *op. cit.*, p. 296.

وهو يلخص في اعتبار المجتمع وحدة متكاملة مؤلفة من أجزاء (جماعات وعلاقات) متفاعلة ومتداخلة بحيث لا يمكن فهم أى جزء منها بعيداً عن بقية الأجزاء . وهذا الموقف يؤثر بالضرورة في نظرهم إلى مشكلة التغير الاجتماعى ، على أساس أن التغير الذى يطرأ على نظام من النظم خلىق بأن يؤثر في النظم الأخرى المرتبطة به وقد يؤدى إلى تغير البناء الاجتماعى كله . ومن هنا يفضل العلماء البنائيون تركيز دراستهم للتغير على مجتمع واحد بالذات ، أو عدد معين من المجتمعات ، بدلا من أن يطلقوا تلك التعميمات الواسعة النضغفاضة التى تزخر بها كتابات القرن التاسع عشر و كتابات السوسيولوجيين المعاصرين الذين عرضنا لبعضهم في الصفحات السابقة . ولكن إذا كان الأمر كذلك فالسؤال الذى يتعين الإجابة عليه الآن هو: ما الذى يتغير في المجتمع ؟ وما هى النواحي التى يهتم بها العلماء البنائيون حين يدرسون التغير في المجتمع ؟

(٢)

على الرغم من الاختلافات الجوهرية بين المدخلين البنائى والثقافى لدراسة الحياة الاجتماعية ، ومن أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلماء الاجتماع (بالمعنى الكلاسيكى الذى نخرج بمقتضاه من اعتبارنا الانبجاهات للصفحة الحديثة التى تكفى بجمع الحقائق وتصنيفها وتبويبها في جداول) يرون أن موضوع العلم لا يجب أن يقتصر على دراسة عناصر الثقافة ومماتها ومكوناتها وأن عليهم اكتشاف العلاقات الاجتماعية التى تختفى وراء هذه العناصر الثقافية ، فالواقع أن العلماء البنائيين لا يستطيعون أن يغفلوا الثقافة على الإطلاق ، على الأقل لأن ما يلاحظه هؤلاء العلماء في دراساتهم العقلية هو السلوك

المفخص الملوس ومظاهر الحياة المادية ، وهى كلها من عناصر الثقافة . أما العلاقات الاجتماعية التى تؤلف موضوع علم الاجتماع والاثربولوجيا الاجتماعية فيحتاج إدراكها إلى كثير من التحليل والفهم الدقيق وتنبج تصرفات الناس فى مختلف المواقف وربط هذه التصرفات بعضها ببعض . وعلى ذلك فإن من الصعب قبول رأى رادكليف براون فى أن الملاحظة المباشرة تدلنا على أن الكائنات البشرية مرتبطون بعضهم ببعض بشبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية . والأولى أن يقال إن الملاحظة المباشرة تنصب على مظاهر السلوك أو الظواهر الثقافية فقط ، التى يمكن عن طريقها الكشف عن تلك الشبكة المعقدة من العلاقات الاجتماعية التى تهتم بها الدراسات البناجية . وصحيح أن رادكليف براون يقيم نظريته على أساس أننا لانستطيع أن نلاحظ الثقافة فى عمومها أو « أية ثقافة » بطريق مباشر ، ولكن هذا نفسه يصدق على العلاقات الاجتماعية التى تحتاج إلى شىء من التجريد لإدراكها ، وكذلك

(١) يعترف رادكليف براون بأن أول خطوة فى العلم هى ملاحظة الواقع البانية المفردة ثم يتساءل : « ولكن ماهى تلك الواقع البانية التى يقوم الاثربولوجى الاجتماعى بملاحظتها التى يوجه إليها اهتمامه ؟ إذا نهينا قهرات البليكان الأميين فى جزء من أستراليا سوف نجد أن ثمة هيئة من الناس يعيشون فى بيئة طبيعية معينة ، وأنه يمكننا أن نلاحظ أفعال وسلوك هؤلاء الأفراد التى تشمل بأطبع طريقة الكلام والمظاهر المادية لأفعالهم السابقة . ولكننا لن نلاحظ أية « ثقافة » مادامت هذه السكك لا تشير إلى أية حقيقة معينة ، ولكننا نرى تجريدا ، وهذا التجريد على العموم - تجريد عام من مفهوم يد أن الملاحظة المباشرة تدلنا على أن هذه السكك ثبات البشرية يرتبطون بعضهم ببعض بشبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية . انظر مقال رادكليف براون « فى البناء الاجتماعى » (الترجمة العربية صفحة ٣) .

الوضع أيضا - بطبيعة الحال - بالنسبة لبناء الاجتماعى . إنما الذى يمكن ملاحظته مباشرة فى كل الأحوال هو العناصر السلوكية والثقافية التى تستخدم فى مرحلة تالية فى الدراسات الاجتماعية البنائية أو الثقافية . ومن هنا كان لابد للباحث الاجتماعى أو الأنثروبولوجى الاجتماعى من أن يعتمد فى دراساته على « الثقافة » ، أو على الأصح أن يأخذ فى اعتباره العناصر والسيات الثقافية التى تنصب عليها ملاحظاته الأولى .

ولقد ترتب على هذا الاختلاف الجوهرى بين الانجماهين : البناي الاجتماعى من ناحية والثقافى من الناحية الأخرى ، اختلاف واضح فى دراسة التغيرات التى تطرأ على حياة المجتمع . فقد اهتم علماء الثقافة بدراسة التغير الثقافى Cultural change الذى يمثل فى تغير الثقافة المادية والمعادن والتقاليد ، بينما يرى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين يهجون نهجا بنائيا فى نظرتهم ودراساتهم للمجتمع أن عمل الباحث الجاد المدقق لا يجب أن يقف عند هذا الحد ، وإنما يجب أن يتخطاه إلى دراسة التغيرات التى تطرأ على النظام الاجتماعية بل وعلى البناء الاجتماعى ذاته ، أى أن المهم فى نظرم هو دراسة التغير الاجتماعى Social change . وإذا كان العلماء الثقافيون يتكلمون عما يسمونه « الاحتكاك الثقافى culture contact » ويعتبرونه من ناحية السبب الأول فى تغير الثقافات وبخاصة ثقافات الشعوب المتأخرة أو المختلفة ، فإن أصحاب الاتجاه البنائى يرون أن فى ذلك نوعا من التهرب من مواجهة الحقيقة . فالاحتكاك والتفاعل لا يحدثان فى واقع الأمر بين الثقافات . وإنما هو يحدث بين الأفراد والجماعات داخل بناء اجتماعى محدد يمر هو ذاته بعملية تغير . فالتغيرات التى تحدث فى إحدى القبائل الإفريقية مثلا نتيجة

لأنها بالحضارة الأوروبية بأي شكل من الأشكال لا يمكن وصفها وتحميلها وفهمها إلا إذا درست في ضوء الانساق الاجتماعية المختلفة التي يتألف منها البناء الاجتماعي لتلك القبية^(١).

(١) أتم رادكليف براون على الخصوص بهذه النقطة في مجال ممارسته ونقده لفكرة « الاحتكاك الثقافي » التي ناعت في كتابات علماء الأنثروبولوجيا وبتأصيل كتابات ما لينوسكي . وقد تعرض لذلك في مقاله المشهور « في البناء الاجتماعي » . ونظراً لأهمية ما كتب في الموضوع نتجس هنا نصاً طويلاً من ذلك المقال . يقول رادكليف براون : « لقد اقتصر دراسة التغير الاجتماعي عند المجتمعات البدائية بالضرورة في أغلب الأحيان على نوع واحد معين من عملية التغير ، وأعني به تغير الحياة الاجتماعية بفعل تأثير أو سيطرة الغزاة أو الفاتحين الأوروبيين . . . ولقد أصبح من الشائع عند بعض الأنثروبولوجيين المحدثين أن يبالغوا مثل هذه التأثيرات في حدود ما يسمونه بالاحتكاك الثقافي . ويقصد من هذا الاصطلاح التأثيرات التي تحدث نتيجة للاتصال المتبادل بين مجتمعين ، أو طبقتين ، أو قريتين لها صورتان مختلفتان من الحياة الاجتماعية ؛ ولها نظم وعرف وأفكار مختلفة ، سواء كانت هذه التأثيرات من جانب واحد أو من كلا الجانبين . في القرن الثامن عشر مثلاً كان هناك تبادل هام للأفكار بين فرنسا وبريطانيا العظمى ، وفي القرن التاسع عشر كان هناك تأثير ملحوظ لفكر الألمان على كل من إنجلترا وفرنسا . وهذا التفاعل المتبادل هو ما لطبق أحد الخصائص الدائمة للحياة الاجتماعية . ولكن ليس من الضروري أن يتضمن أي تغيير ملحوظ في البناء الاجتماعي .

« أما التأثيرات التي تحدث الآن في الشعوب البدائية بأفريقيا فإنها من نوع مختلف تماماً . فإذا نظرنا إلى إحدى المستعمرات أو المستعمرات التابعة لدولة أوروبية ، سوف نرى أن تلك المنطقة كان يسكنها من قبل أحد الشعوب الإفريقية وأنه كان لها بناء اجتماعي خاص . ثم فرض الأوروبيون — يا لسلهم أوزيوسائل الفهر — سلطانهم على المنطقة ، تحت ما نطلق عليه اسم النظام الاستعماري . ونتج عن ذلك ظهور بناء اجتماعي جديد ثم ما لبث أن تطور حتى أرسكان بعض هذه المناطق يدخل فيهم الآن عدد من الأوروبيين . . . ولم تعد الحياة الاجتماعية في

ولست المسألة مجرد مسألة اهتمام بمعرفة التفسيرات التي طرأت على المجتمع أو الثقافة الذين يؤلفان على أى الأحوال مظهرين مختلفين لشيء واحد، وإنما الامر يتعدى ذلك إلى الناحية المنهجية ذاتها . بمعنى أن دراسة التغير الثقافى تطلبت من العلماء اتباع طرق ومناهج تختلف اختلافا جوهريا عن المناهج التي يتبعها العلماء المهتمون بدراسة التغير الاجتماعى . وقد سبق أن أشرنا إلى هذا الاختلاف المنهجى فى الفصل السابق باعتباره متعلقا بطبيعة المشكلات التي يعالجها كل فريق من الفريقين . وإذا كان العلماء الثقافيون اضطروا فى دراستهم للثقافة إلى الالتجاء إلى التأويلات السيكلوجية والتاريخية ، فانهم فى دراستهم للتغير الثقافى اعتمدوا على فكرة احتكاك الثقافات أو انصهارها ، باعتبار أن ذلك هو الوسيلة الوحيدة التي تستطيع الملامح الثقافية أن تهجر بها إلى مختلف المجتمعات ، كما أنها هى الوسيلة الوحيدة أيضا التي تستطيع بها الشعوب المختلفة أن تستعير السهات الثقافية من بعضها بعضا . وأدى بهم هذا إلى دراسة عملية انتشار الثقافة كأحد العوامل

== الاقليم مجرد عملية تقوم على الملاحظات والأعمال المتبادلة بين الوطنيين، وإنما ظهر بناء سياسى واقتصادى جديد يقتصر فيه الأوروبيون - على قلتهم - بسططان غالب ... وعادة تبسيط الدراسة عن طريق اعتبار السلبية مسألة تفاعل ثقافتين أو أكثر، وهو المنهج الذى افترضه الأستاذ ما لينتشكى. إنما هى مجرد طريقة لتجنب الحقيقة والواقع . لأن ما يحدث فى جنوب أفريقيا مثلا ليس تفاعل الثقافة البريطانية وثقافة البوير وثقافة الهوتنتوت وثقافات البانتو المبددة والثقافة الهندية، وإنما هو تفاعل الأفراد والمجتمعات داخل بناء اجتماعى قائم يمرره نفسه بعملية تغيره . فما يحدث فى إحدى قبائل الترافسكاى مثلا لن يمكن وصفه الا حين نذكر أن القلية هى جزء من نسق يأتى سياسى واقتصادى واسم « . - انظر مقال « فى البناء الاجتماعى » التي ترجمها عبد الحميد الزين للحرية وثقنا ببراجنتها . (مطالعات فى البلور الاجتماعى - المرحوم المذكور ، صفحا ١٦١٥) .

الأساسية في التغيير الثقافي . إلا أن العلماء المحدثين أكثر حيطة وحذراً بطبيعة الأحوال في إصدار أحكامهم من العلماء الأوائل وأكثر منهم تدقيقاً في البحث عن الشواهد والأدلة ، وساعدتهم على ذلك أن عملية الاتصال ذاتها تحدث كل يوم تحت أبصارهم بما ييسر عليهم مهمة تتبع انتقال السمات الثقافية - مادية وغير مادية - من مجتمع لآخر . ولا يعنى هذا بالطبع أنهم أغفلوا دراسة التغيرات الثقافية التي تحدث بفعل تغير الظروف السائدة في المجتمع نفسه أو التي تنشأ عن طريق الابتكار والاختراع في المجتمع . ولكنهم يوجهون على العموم معظم اهتمامهم إلى التغير الناشئ عن احتكاك الثقافات المختلفة باعتباره أكثر عمومية وشيوعاً ، كما أنه أكثر طرافة وأقرب إلى طبيعة الدراسات الإنسانية^(١).

(١) يذكر ميردوك Murdock أن التغيرات الثقافية تنشأ عن التبدلات الهامة التي تطرأ على ظروف الحياة في المجتمع ، وأن أي حدث يؤدي إلى تغيير المواقف التي يتم فيها السلوك المتأد أو المألوف بحيث يترتب عليه تغيير ذلك السلوك أو اختفاؤه قد يؤدي إلى تغييرات وتعديلات ثقافية في المجتمع . ويدخل ضمن هذه الأحداث التي ينتج عنها تغير ثقافي جوهري: الزيادة أو النقصان في السكان ، والتغيرات التي تحدث في البيئة الجغرافية ... والهجرة إلى بيئة جديدة مختلفة ، والاتصال بشعوب أخرى لها ثقافات مختلفة ، والكوارث الطبيعية أو الاجتماعية مثل الفيضانات وانتشار الأوبئة والحروب والأزمات الاقتصادية وما إلى ذلك . وعلى العموم ، فإن التغير الثقافي يبدأ بعملية « التجديد innovation » أي ظهور عادات اجتماعية جديدة بديلها المجتمع كسكل ، وقد يكون هذا التجديد مجرد تحويل variation لسلوك المتأد الذي يفضي لتعديل يشمل الظروف والملازمات التي تشير ببطء وباتسريخ ، كما هو الحال مثلاً في تعديل « موضة الملابس أو « تحويل » بنسب التماثيل والطقوس وتعديلها بالتدريج . ولكن « التجديد » قد يتخذ شكل « الاختراع invention » إذا تضمن تحويل ونقل عناصر السلوك المتأد من مواقف معينة إلى مواقف أخرى ، أو ضمن ربط عدد

فالاحتكاك الثقافي يعتبر في نظر العلماء المعاصرين الوسيطة الفعالة للتغير الثقافي . وواضح أنه لن يمكن لمجتمع أن يستعير من غيره من المجتمعات أية عناصر أو سمات ثقافية إن كان يعيش في عزلة ولم تهيأ له فرصة للاتصال الثقافي بها . وليس من شك في أنه كلما طالت فترة الاحتكاك الثقافي بين أي مجتمعين أو جماعتين وتنوع مظاهر وفرص الاتصال بينهما كلما زادت الاستعارات الثقافية بينهما وبالتالي زاد التغير الثقافي . وليس من الضروري في رأى علماء الثقافة أن يتم هذا الاتصال أو الاحتكاك بطريق مباشر ،

من هذه العناصر بعضها يمتد بشكل لم يكن معروفا من قبل ، وهو محل يتطلب القوة على الخلق والابتكار ولو إلى حد مألوف . ويشمل ذلك على الخصوص في المختبرات التكنولوجية هو الحال في اختراع الطائرة التي تقوم على تعديل وربط بعض الأجهزة والآلات التي وجدت قبل ذلك في السيارة مثلا أو الباغية . كذلك فقد يظهر التجديد نتيجة لتجريب واختبار *testation* عادات غريبة بحيث يلجأ المجتمع إلى مثل هذه الماديات وطرائق السلوك التي انشعبها مجتمع آخر ويجربها في حل مشكلاته ثم يكتسبها حين تثبت صلاحيتها وتطبيقاتها . وأخيراً فقد يتخذ التجديد شكل الاستعارة الثقافية *cultural borrowing* ، أو ما يعرف محوما باسم « الانتشار » ، وفي هذه الحالة يقبل المجتمع بعض الماديات الأجنبية التي وجدت في مجتمع آخر وينقلها ويحاكيها بدلا من أن يحاول الاختراع أو تعديل بعض نواحي ثقافته الخاصة أو يجبر بعض العناصر الموجودة في ثقافة أخرى ليحل بها مشكلاته . وتعتبر الاستعارة الثقافية أم هذه المظاهر الأربعة للتجديد وأكثرها شيوعا . راجع في ذلك : Murdock, G. P.; "How Culture Changes", in Shapiro (ed), *op. cit.*, pp. 247 - 60 . ووجد القاريء معلومات أكثر تفصيلا عن موضوع الاختراع والاستعارة الثقافية في المراجع التالية : Sutherland & Woodward *op. cit.*, pp. 28 - 713 ; Ogburn & Nimkoff, *op. cit.*, pp. 498 - 602 ; Beals & Hojler *op. cit.*, pp. 64 - 680 ; Lundberg, Schrag & Larsen, *op. cit.*, pp. 15 - 707 .

قيمة حالات كثيرة - على ما يقول ميردوك - « للاستعارة الثقافية عن بعد »
من طريق اللغة المكتوبة أو عن طريق تقليد السماع التي ينتجها مجتمع آخر
وتنتقل بالتجارة . ولكن الأغلب مع ذلك أن تتم الاستعارة الثقافية بين
المجتمعات المتجاورة أو القريبة من بعضها البعض ^(١) . وعلى الرغم من أن
علماء الأنثروبولوجيا الثقافية بوجه خاص أعطوا هذا الموضوع كثيراً من
عنايتهم وحاولوا - وبخاصة في أمريكا - أن يتبعوا هذه الاستعارات الثقافية
بين قبائل المنود الحر من ناحية والمجتمعات الإفريقية من ناحية أخرى ،
ودرسوا لنا ما يعرف بعامة باسم « الدوائر الثقافية » التي تغطي كل منها
مناطق شاسعة يسكنها عدد كبير من القبائل التي تصطبغ بصبغة ثقافية واحدة
نتيجة لهجرة السبات الثقافية من قبيلة لأخرى . فإن أغلب الاهتمام المتعلق
بموضوع الاحتكاك الثقافي ينصب على دراسة مشكلة الاتصال بين الحضارة
الغربية وثقافات الشعوب المختلفة - على ما ذكرنا - وأثر ذلك الاتصال أو
الاحتكاك في الثقافات التقليدية وبخاصة تلك التي تسود في المجتمعات التي
خضعت للاستعمار الأوروبي . وإذا كان علماء الاجتماع الذين اهتموا
بدراسة موضوع التغير وجهوا كل عنايتهم لتحليل ديناميات التغير، فإن علماء
الأنثروبولوجيا كانوا أكثر اهتماماً بدراسة عملية التغير في مجتمعات محددة
بأذات وذلك تمشياً مع المنهج الذي يتبعونه في دراساتهم . ورغم كل ما قد
توصف به هذه الدراسات الأنثروبولوجية من أنها لا تعالج سوى حالات جزئية
لا تعطي فكرة نظرية عامة عن العملية في ذاتها مثلاً يفعل السيسولوجيون

Murdock, "How Culture Changes" *op. cit.*, pp.

(١)

أو حتى للأورخون ، فإن دراساتهم المركزة التفصيلية التي تقوم على الملاحظة المباشرة والتي تستغرق فترة طويلة من الزمن في مجتمع واحد تعتبر خير ضمان من التمرع في إصدار الأحكام العامة ، التي كثيرا ما تكون متأثرة بيمض الأفكار السابقة والتي قد تعمل في ثناياها بعض الأحكام التقييمية . وعلى أية حال ، فإن موضوع الاحتكاك الثقافي ^(١) يعتبر من الموضوعات الواسعة جدا التي قد تشمل كل تاريخ الإنسانية . ولكن معظم علماء الأنثروبولوجيا - وهم أكثر استخداما للفظ وأكثر اهتماما الآن بدراسة هذا الموضوع من غيرهم من العلماء - يقصرون اهتمامهم وجهودهم على دراسة عملية التأثير الثقافي

(١) يلاحظ أننا نقتصر هنا على استخدام كلمة الاحتكاك الثقافي culture contact رغم أن هناك عددا من المصطلحات الأخرى التي تشمل ، وبخاصة في السكنايات الأمريكية ، في وصف وتحميل عملية تأثير الثقافات بعضها ببعض . وربما كان أم هذه المصطلحات وأكثرها شيوعا في أمريكا على الأقل هو كلمة acculturation التي تعني « التأثير الثقافي » والتي تترجم في الأغلب بالمصطلح « التكيف الثقافي » . ويعتبر هرسكوفيتز كلمة acculturation « أفضل مصطلح يمكن استخدامه لمل هذا النوع من الدراسات » . انظر في ذلك سكنايه : -

Herškovits, M., *Acculturation : The Study of Culture Contact*, Peter Smith, N. Y. 1958, p. 2.

ويدكر لنا هرسكوفيتز أن الاصطلاح نفسه ليس حديثا تماما وأنه وجد طريقه إلى الدراسات الأنثولوجية في العشرنيات حيث كان يستخدم لكسي سني « التناوب بين جامعات الناس في مجال الثقافة أو الفنون عن طريق الاتصال أو الاحتكاك ، أو هو اتصال العناصر الثقافية من جماعة إنسانية لأخرى » . (loc. cit.). ولقد وضعت تعريفات كثيرة للكلمة لعل أحدها وأواها بالافتراض هو التعريف الذي اشترك في وضعه الأستاذة رديلد ولينتون هرسكوفيتز في عام ١٩٣٦ ويقولون به « يشمل التأثير الثقافي تلك الظواهر التي =

التبادل بين المجتمعات أو الذي يقع على مجتمع معين من مجتمع آخر فهي السنوات الأخيرة فقط ، وبخاصة تأثير الثقافة الأوروبية على مناطق العالم التي تسكنها الجماعات والشعوب « البدائية » على ما ذكرنا .

والواقع أن معظم الكتابات التي بأيدينا عن الاحتكاك الثقافي تدور حول تبين أثر الثقافة الأوروبية باعتبارها « ثقافة أكثر رقياً وتقدماً » على الثقافات « البدائية » وبخاصة الثقافات الأفريقية التي خضعت لشعبها للاستعمار الأوروبي . ويعمل معظم هذه الدراسات إلى معالجة الموضوع على أنه مثال لنوع التكيف الذي يتم في الثقافات « الدنيا » حين تتصل بثقافات راقية فتقع

تحتها حين تدخل جماعات من الأفراد ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال مباشر مستمر أحدهما بالأخرى مما يترتب عليه حدوث تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة لدى إحدى الجماعتين أو فيهما معاً . وقد أرفق المؤلفون ذلك التعريف بتعديل يمكن اعتباره جزءاً مكملًا له ويقولون فيه « وتبعا لهذا التعريف يجب تمييز التكيف الثنائي عن التأثير الثقافي الذي يعتبر مجرد مظهر واحد منه ، وعن عملية التمثيل الثقافي assimilation التي تعتبر بعض الأحيان مجرد حالة أو مرحلة من التكيف الثنائي . وكذلك يجب تمييزه عن الانتشار diffusion الذي على الرغم من وجوده في كل حالات التكيف الثنائي فإنه يعتبر ليس فقط ظاهرة قد تحدث دون أن يقوم ذلك النوع من الاتصال أو الاحتكاك الذي يثير إليه التعريف بل وأيضا لأنه يؤلف مظهرا واحدا فقط من عملية التأثير الثقافي » . أنظر :

Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. S., " A Memorandum for the Study of Acculturation " , *American Anthropologist* , xxxvii, 1935, pp. 149 - 52.

ولسكننا لن ندخل في تفاصيل هذه المصطلحات لأنها لا تتمثل اتصالا مباشرا بموضوع هذا الكتاب .

بالضرورة تحت سلطانها، وكثيراً ما يتم التغيير—أو التغير على الأصح—عن طريق القهر والإجبار والإلزام. ويطلق أنصار مدرسة التكيف الثقافي في أمريكا على ذلك اسم «التكيف الثقافى العدائى Hostile acculturation». والاعتقاد أن يهتم الباحث في هذه الحالة بدراسة الآثار الوخيمة التى تقرب على هذا الاتصال والاحتكاك والتى تتمثل في كثير من الأحوال في تدهور القيم المتوارثة وتفكك العلاقات الاجتماعية التقليدية. ولكن هذا لم يمنع من قيام اتجاه حديث نسبياً إلى جانب هذا التيار السائد، ويحاول أن يدرس ما يعرف باسم عملية «التكيف الثقافى الودى Friendly acculturation» أى التكيف الذى يتم تلقائياً بدون إلزام أو إجبار أو قهر. وإنما يظهر نتيجة لاتصال الجماعات المختلفة التى قد تكون متكافئة أو غير متكافئة والتى تدخل في علاقات ثقافية واجتماعية متزايدة بعضها مع بعض عن طريق الزواج مثلاً أو ازدياد الاتصال. ولكن هذه كلها مسائل بعيدة عن موضوع هذا الكتاب ولا نجد داعياً للدخول في تفصيلاتها هنا.

إلا أن هناك نقطة هامة خفيفة يعض الاعتبار، وهى تتصل بمنهج البحث الذى يتبعه العلماء في دراسة مشكلات التغيير الثقافى. لمعظم هؤلاء العلماء برون أنه لا بد من الاعتماد على التاريخ لمعرفة نوع التغيرات التى طرأت على ثقافة المجتمعات حين تتصل إحداها بالأخرى. وموقفهم في ذلك موقف متعاطف يتفق مع نظرتهم الأصلية في ضرورة تأويل الثقافة تأويلاً تاريخياً. وكثيراً ما يضطر هؤلاء العلماء إلى محاولة إعادة تركيب تاريخ الثقافات التى تغيرت بفعل اتصالها بالحضارة الأوربية حتى يمكنهم مقارنة ما كان موجوداً بما هو قائم الآن بالفعل. وليس من شك في أن إعادة تركيب الثقافات لن يمكن أن تكون له نفس القيمة العلمية التى تتمتع بها الملاحظة المباشرة، فهى—على

حد قول لومى مير Lucy p. Mair - أشبه بذلك النوع من الدراسات الحقلية التى يعتمد فيها الباحث كلية على الأحكام والأقوال التى يدلى لها بها الإخباريون informants دون أن يقوم هو نفسه بملاحظتها من الواقع ، كما أنها تقتصر إلى تلك التفاصيل الدقيقة التى يراها الباحث الحقلى فى الحياة اليومية التى تجري أمام ناظره ، كما أنها تتركز بلا شك لكثير من التشويه والتوهى الناتجين إما عن ضعف الذاكرة وبخاصة فيما يتعلق بالأحداث القديمة، وإما عن الرغبة فى إخفاء بعض الحقائق أو تلوينها^(١) ومع ذلك فإنهم لا يجدون متدوحة عن الاستعانة بهذه الطريقة . ولومى مير نفسها ترى أن الاستعانة بالتاريخ ومحاولة إعادة تركيب الثقافات التى لا تزال تمر بعملية التغير - كما هو الحال فى الثقافات الإفريقية بالذات - أمر على جانب عظيم من الأهمية ، لأنه يتيح الفرصة طيلة الوقت لأجراء المقارنات التى تتناول التفاصيل . وهذا أمر لا يقصر بالنسبة للثقافات التى استقرت الأوضاع فيها بعد أن تمثلت العناصر الثقافية الواحدة من الخارج . فمعظم المجتمعات القبلية فى إفريقيا تمر الآن فى عملية تحول سريع . وبعض هذا التحول مفروض عليها فرضاً ، وهو تحول أشبه فى سرعته وقوته بما يحدث فى الثورات ، وبذلك فإنه يختلف كلية عن عملية التكيف التدريجى الذى يحدث ببطء ويسكاد يمر دون أن يلاحظه الناس . وعلى ذلك فإن الدراسة الوصفية السافرة لمثل هذا المجتمع - كما يراه العالم الأنثولوجى - لن تبرز أهمية المشكلات العويصة التى تواجهها هذه المجتمعات فى

Mair , L. P. , " The Place of History in the (١)
Study of Culture Contact " , in *Methods of Study of Culture
Contact in Africa* , International African Institute , Memorandum
xv , 1938 , pp. 2 - 3.

موقفها الراهن والتي تتمثل بشكل واضح في تصدع النسق التقليدي. وتمثل لومى مير « الثقافة التي تمر بعملية احتكاك أو اتصال على المستوى الذى نشاهده فى إفريقيا فى الوقت الحاضر بأنها فى حالة باثولوجية لا يمكن فهمها إلا إذا قابلناها بحالتها العادية »^(١).

ولا يعنى هذا ضرورة البحث عن « أصل » الثقافة التقليدية . فلقد طرأ كثير من التغيرات والتبدلات فى الماضى على مثل هذه الثقافات بغير شك ، ليس فقط بفعل التطور الداخلى ، بل وأيضاً بفعل المؤثرات الخارجية . وإنما يرى هؤلاء العلماء أنه يمكن أن يحاولوا إعادة تركيب الأوضاع التى كانت سائدة قبل أن تطرأ تلك التغيرات المركزة الشديدة العنيفة - التى تتمثل فى معظم الأحوال فى الغزو والاستعمار الأوربيين فيما يتعلق بإفريقيا على الأقل - حتى يمكن فهم المعنى الحقيقى للتغيرات التى حدثت بعد ذلك . ومع أن معظم العلماء يحاولون تتبع الأحداث التاريخية بدقة للتعرف على مدى التغير ، فإن البعض الآخر - وتمثلهم لومى مير - أصدق تمثيل - ترى أنه ليس ثمة جدوى أو معنى فى ذلك وبخاصة فيما يتعلق بتتبع الإجراءات التى اتخذتها السلطات الاستعمارية أو الإرساليات التبشيرية لتغيير الانتماءات الثقافية السائدة فى مجتمع من المجتمعات ، مثل القضاء على السحر الأسود ، أو دفع المهر الذى كان الحكام والمبشرون الأوائل يعتبرونه نوعاً من شراء العروس ، لأن ذلك لن يلقى ضوءاً على عملية التغير ذاتها التى يجب أن تكون من أهم أهداف البحث والدراسة . وعلى أية حال ، مهما يكن من دقة تتبع التاريخى ، فهناك أمور مضت وانقضت دون أن تسجل وكان يمكن أن تفيد فائدة جليلة فى فهم

عملية التغير . « فنحن نعرف مثلاً أنه كانت توجد في وجوده مقاومة عنيفة للمسيحية وفرض خريبة القرد وإدخال زراعة القطن ، ولكننا لا نعرف في الحقيقة شيئاً عن مصدر هذه المقاومة أو كيف عبرت عن نفسها ... أو كيف ومتى توقفت . كما أننا لا نعرف شيئاً عن طرق الإقناع أو القهر والإجبار أو عن الدوافع والبواعث التي المباشرة التي ساعدت على دخول هذه التغيرات ... » (١) .

وذكرنا ما نقوله لومى من ضرورة الرجوع إلى الفترة التي سبقت بداية التغيرات المركزة الشديدة العنيفة حتى يمكن معرفة نوع التغيرات الثقافية التي حدثت في المجتمع بما سبق أن ذكرناه عن رأى مالمينوفسكى عما يسميه « نقطة الصفر » (انظر صفحة ٢١١) . إلا أن مالمينوفسكى لم يكن يرى أن ذلك معناه اللجوء إلى المنهج التاريخي ، فقد سبق أن ذكرنا كيف أنه كان يمارض التأويلات التاريخية في دراسة الثقافة ، وأنه كان يعتقد أن الرجوع إلى الثقافة التي كانت تسود قبل « نقطة الصفر » هو من قبيل الدراسة المقارنة التي يقارن فيها الباحث بين ثقافتين مختلفتين لتعيينان إلى نسقين متمايزين . فالثقافة التقليدية تحف من ناحية ككل متكامل ومتمايز ، بينما تحف من الناحية الأخرى الثقافة الجديدة التي تولدت عن الاحتكاك الثقافي والتي تمثل في موقف جديد يعيش فيه الأهل والأوربيون والسعره المطبوعون والمبشرون والرؤساء والإداريون جنباً إلى جنب ويعملون سوياً وجماعون معاً . فالبشر أطلع في أن يحول فريقاً من

أفراد المجتمع إلى المسيحية بينما تظل بقية أفراد المجتمع على دينهم الأول ؛ والإدارى أفلح في تعليم الأهالى ما يجب عليهم أن يفعلوه وما يجب أن يمتنعوا عنه ولكنه يتركهم فيما عدا ذلك وشأنهم . والتاجر له عملاؤه الذين يدخلون معه في علاقات تجارية متبادلة . وهم كلهم يشتركون معا في تكوين القبيلة التى تتصخم بذلك وتعتقد بعض الشيء ولكنها تظل رغم ذلك محتفظة بدرجة عالية من التكامل مما يسمح للباحث بأن يدرسها مستخدما في ذلك أساليب الدراسة الحقلية القديمة ^(١) . فكان المهمة الأولى التى ينبغي على الباحث أن يضطلع بها هى الحصول على وصف تفصيلي بقدر الإمكان عما يسميه شاپيرا Schapera « الثقافة القبلية القائمة فعلا » ، على أن يبرز العناصر التى بدأت تسيطر منذ مجيئ الأوروبيين أو التى عمل الأوروبيون على إدخالها . وهذا معناه أنه فى ذلك الخليط المعقد يحاول شاپيرا أن يعتبر الأوروبيين والعناصر الثقافية الأوروبية التى دخلت إلى المجتمع القبلى الإفريقى أجزاء متكاملة مع الثقافة الوطنية التقليدية، بل إنه يقول صراحة فى ذلك : إن البشر والإدارى والتاجر وغيرهم يجب أن يعتبروا « عوامل فى الحياة القبلية بنفس المعنى الذى يعتبر به الرئيس والساحر » . أى أنه ينظر إلى الموقف الجديد الناشئ عن الاحتكاك على أنه وحدة ثقافية متجانسة . تأليب من عناصر كثيرة متباينة ولكنها متكاملة ومتلائمة . فالاحتكاك الثقافى فى كثير من جهات إفريقيا نشأ أولاً نتيجة للغزو المسكرى والسياسى الذى

(١) Malinowski, B., "Introductory Essay on the Anthropology of Changing African Cultures", in *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, op. cit., p. xii.

قام به الأوروبيون منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الخصوص ،
ثم جاءت بعد ذلك جهود طويلة في ميادين التبشير والتعليم والإدارة بالإضافة
إلى المحاولات الكثيرة المتعددة لإدخال القيم والنظم الاقتصادية الأوروبية
إلى المجتمعات الإفريقية التقليدية . وقد استجابت المجتمعات المحلية التي تقوم
في منطقة واحدة لهذه التأثيرات بدرجات متفاوتة بحيث كاد بعضها يتفصل
تماما عن الثقافة التقليدية القديمة وأن يكتسب تماما النظرة الأوروبية للحياة
كما هو الحال في مراكز الصناعة والتعدين ، بينما لا يزال البعض الآخر يحتفظ
بكثير من ملامح طابعه الثقافي التقليدي مع بعض المشاركة في مظاهر الحياة
الحديثة . وكل صورة من هذه الصور تقدم مشكلات ثقافية خاصة بها
تنتج في الأصل من الطريقة التي استجابت بها الثقافة الوطنية الأصلية للثقافة
الأوروبية .

وقد تطلب ذلك من شايها ان يقيم أهمية كبرى لمعرفة تاريخ هذه
الثقافات التقليدية ، وذهب في ذلك إلى حد أبعد مما ذهب إليه لومى مير .
ففي مقال له عن « احتكاك الأوروبيين والأفارقة في جنوب إفريقيا :
بتشوانا لاند » ^(١) يذكر لنا أن الخطوة الأولى التي يجب أن يقوم بها
الباحث « الأنثروبولوجي » هي محاولة إعادة تركيب الثقافة التقليدية القديمة .
ولا يقصد شايها من ذلك الثقافة التي كانت سائدة قبل مجيء الأوروبيين
مباشرة ، وإنما يرى أن ذلك يمكن أن يرجع إلى عدة قرون مضت . وهنا

(١) انظر Schapera, I: "Contact Between European and

Native in South Africa. — Bechuanaland, in *Methods of Study
of Culture Contact in Africa*, op. cit., pp. 25-27.

نجد شايرا يكاد يترلق إلى موقف بعض علماء القرن التاسع عشر ، إلا أنه يحرص على أن يؤكد ضرورة تجنب افتراض وجود أية مراحل معينة مرت بها أى ثقافة من الثقافات التقليدية إلا إذا توفرت الدلائل والقرائن على ذلك . ويدخل في هذه القرائن والدلائل القصص والأساطير . وليست كل مصادر المعلومات عن الثقافة التقليدية مصادر موثوق بها ، وإذا يجب أخذها بحذر شديد وبخاصة تلك التي يستمدها الباحث من الأوربيين الذين عاشوا في تلك المجتمعات فترة طويلة أمكنهم أن يعرفوا فيها الكثير عن هذه الثقافة ، وبخاصة الثقافة التي كانت تسود قبيل الغزو الأوربي والتي عاشت سنين طويلة بعد ذلك بشكل أو بآخر . فمعظم معلومات هؤلاء الأوربيين - وبخاصة المبشرين ورجال الإدارة - تكون في المأذة عملة بالاحكام التقييمية التي تعكس أفكارهم أنفسهم والتي قد تختلف كثيرا عن وجهة نظر الأهالي . وهذا نفسه يصدق على بعض الكتابات التي تركها الرحالة الأوربيون للقدامى . والذي يهمننا هنا من هذا كله هو أن شايرا على الرغم من المكانة التي يحتلها بين علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية الآن لم يستطع أن يفل أو يتخاض عن مسألة ضرورة الاهتمام بدراسة (تاريخ) هذه الثقافات لفهم التغير الثقافي وعملية الاحتكاك أو الاتصال الثقافي بين أوروبا وأفريقيا التقليدية . وهذا هو ما كنا نريد التدليل عليه في الحقيقة ؛ أعني أن دراسة التغير (الثقافي) تفرض على المشتغلين بها الاعتماد على التاريخ والتأويلات التاريخية ، وكثيرا ما يضطر العلماء إلى تتبع الاحداث التي تمر بها الثقافة التاريخية تبعا زمنيا على الرغم من كل المعارضات التي يقيمها على ذلك بعض الكتاب من أمثال لومى مير .

ويبقى بعد ذلك كله عدد قليل جدا من العلماء الذين تكلموا عن

الاحتكاك الثقافي دون أن يصحبوا انجاسا تاريخيا . ولعل أبرز هؤلاء جميعا هو مالىنوفسكى على ما سبق أن ذكرنا . وربما كان سبب ذلك هو أنه على الرغم من أن مالىنوفسكى كان يتكلم عن الاحتكاك أو الاتصال « الثقافي » فإنه كان يعالج في الحقيقة العلاقات الاجتماعية . ويظهر ذلك في إلحاحه وإصراره المستمرين على أن الوحدات التي تستخدم في المقارنة بين المجتمعات المختلفة هي النظم التي كان يعرفها أحيانا بأنها أنساق من المناشط وفي أحيان أخرى بأنها جماعات من الأشخاص . ولو كان مالىنوفسكى قام بدراسة مفصلة للتغير - وهو عمل لم يحاول الإقدام عليه أبدا سلا اتبع في ذلك الاثربولوجيين الثقافيين الذين يبحثون في انشاز السمات ، إنما كان يركز دراسته بالاحرى على النظم المعينة التي تمر بعملية التحول « (١) » . فتركز الاهتمام على دراسة السمات الثقافية في انتشارها وانتقالها من مجتمع لآخر هو السبب المباشر في المنهج التاريخي الذي يتبعه العلماء الذين يدرسون التغير الثقافي ، وهو أمر يعارضه مالىنوفسكى بشدة . وهذا ينقلنا إلى الحديث عن موقف العلماء البنائيين من دراسة التغير .

(٣)

إذا كانت دراسة التغير الثقافي تؤدي بالضرورة إلى اتباع المنهج التاريخي الذي قد يؤدي بدوره ببعض الكتاب إلى الانزلاق إلى تتبع الاحداث والتأثيرات تبعا زمنيا ، فإن العلماء البنائيين يرون أن « التغير » لا معنى مجرد تغير عناصر السلوك أو سمات الثقافة ، إنما « التغير » الذي يجب الاهتمام به

هو التحول الذى يطرأ على ذلك الكل المركب الذى نسميه بالبناء الاجتماعى .
ولقد سبق أن بينا فى الفصل الأول من هذا الكتاب أن العامل الذى يعطى
البناء الاجتماعى وحدته وتماسكه وتكامله ويجعله شيئا أكثر من مجرد مجموع
أعضائه هو العلاقات الاجتماعية الدائمة التى تقوم بين هؤلاء الأعضاء ، والتى
يمكن ملاحظتها وتحديدتها فى أى موقف من المواقف وفى أى فترة من
الزمن . وتغير هذه العلاقات الأساسية الدائمة هو الذى يقصده العلماء ،
وبخاصة علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية، حين يتكلمون عن « التغير البنىائى » .
ومع أن الباحث فى دراسته لكل من نوعى التغير - التغير الثقافى والتغير
البنىائى - يتناول نفس الأحداث والوقائع والظواهر ، فإنه فى الحالة الأولى
يركز همه على دراسة التكيف الثقافى لكى يبين مثلا مسألة مدى قبول أو
رفض الظواهر الثقافية، بينما يحاول فى الحالة الثانية أن يعرف على أثر ذلك
« القبول » فى تغيير العلاقات الاجتماعية المقررة الناجمة وبالتالى تغير البناء
الاجتماعى كله . ولكن هل كل تغير فى « العلاقات الاجتماعية » يترتب
عليه تغير فى البناء الاجتماعى ؟ الملاحظ أن معظم الكتابات التى بأيدينا تتكلم
غالبا عن « التغير الاجتماعى » وقليل ما تشير إلى « التغير البنىائى » ، فهل
الاثنتان شئ واحد أو أن هناك فارقا بينها ؟ وإذا كان هناك فرق فها هو
هذا الفارق ؟

الواقع أنه لم يهتم بهذه المسألة سوى عدد قليل من نسيان العلماء ، ولم
يصرح - بقدر ما نعلم - أحد لمعالجتها بشئ من التفصيل ، أو على

الأقل بنفس التفضيل والتدقيق الذين عولجت بها مشكلة الاختلاف بين التغير الثقافي والتغير الاجتماعي . والكتابات العربية القليلة التي تعرضت لدراسة التغير الاجتماعي لانكاد تهتم بالفرقة بين التغيرات الاجتماعية والتغيرات البنائية ، بل إننا نجد نوعاً من الخلط الواضح بين الاثنين بحيث تعالج هذه الكتابات التغيرات التي تطرأ على « التنظيم الاجتماعي » على أنها تغيرات في « البناء الاجتماعي » . وهذه نقطة اهتم بوضيحتها على الأخص الأستاذ ريموند فيرث الذي يفرق بفرقة صريحة بين ما يسميه « التغير التنظيمي Organizational Change » بوجه عام . و « التغير البنائي Structural Change » الذي يعتبره جانباً محدداً منه . فالتغير التنظيمي في نظر فيرث لا يؤدي إلى تغيير العلاقات الأساسية بين أعضاء المجتمع أو بين الجماعات والزمزم التي تدخل في تكوين البناء الاجتماعي ، وذلك بعكس الحال بالنسبة للتغير البنائي الذي يقتضى ضرورة حدوث تحول واسع عميق في أنماط للنشاط السائدة في المجتمع . فالتغيرات في هذه الحالة الثانية تغيرات أعمق وأقوى ، ولكن الباحث يدرك طيلة الوقت أنه كانت هناك « علاقة أساسية قد فقدت سلطتها وأهميتها وقوتها واستمرارها^(١) » ولكنها لم تختف تماماً . ذلك أن الخاصية الأساسية في البناء الاجتماعي هي - على ما قلنا - قدرته القائمة على البقاء والاستمرار في الوجود . وإذا كانت التغيرات البنائية تؤدي إلى حدوث اختلافات عميقة في العلاقات الأساسية التي تميز بناء اجتماعياً معيناً عن بناء اجتماعي آخر وتعطيه خصائصه ، فإن ذلك لا يعني زوال البناء الاجتماعي القديم - إلا في حالة التوارث الفجائية العنيفة على ما يقول راد كليف براون وعلى ما ذكرنا

أيضا في الفصل الاول - وإنما يظل البناء محتفظا ببعض خصائصه الأساسية. وإذا كانت بعض النشاط الاجتماعية الجوهرية وبعض العلاقات الاجتماعية الأساسية تختفى فإنه يظهر بدلا منها أنماط جديدة من النشاط والعلاقات . ولكن المهم في الأمر هو أن التغير في هذه الحالة لا يكون قاصرا على نمط واحد من أنماط السلوك والنشاط والعلاقات الاجتماعية، وإنما هو يشمل - بشكل أو بآخر - كل الأنماط السائدة في المجتمع . فظهور البقرول مثلا في بعض بلدان الشرق الأوسط أدى إلى تغيرات جوهرية ليس في بعض النظم فحسب وإنما في البناء كله . فقد أدى إلى هجرة كثير من البدو من المناطق الصحراوية إلى مراكز الحفر والتقيب أو إلى المدن ، وبالتالي من أعمالهم التقليدية التي كانت تدور حول تربية الماشية (دون أن تقضى على هذه المهنة قضاء تاما) ، وبذلك ظهرت أنماط جديدة من النشاط الاقتصادي . كذلك أدت إلى تغير العلاقات القرابية التقليدية التي كانت تتركز على أساس العائلة الكبيرة أو البدينة . وظهرت أنماط جديدة تتمثل في الأمرة المستقلة المتأيزة اقتصاديا ، كما أدت إلى حدوث تغيرات واضحة في سلطة الرؤساء القبليين التقليديين، وإلى تغير القيم الاجتماعية التقليدية مثل نظرة المجتمع إلى العمل اليدوي وإلى أهمية الماشية وهكذا .

وهذا كله معناه أن التغير الينائي هو حتمية التفاعل الاجتماعي الذي يتضمن مزيجا من الشعور بالضغط الخارجي وإدراك الفوائد التي يمكن اجتثاثها والاحساس بالمسئوليات التي تفرضها الظروف الجديدة والتي لم يكن لها وجود من قبل ، كما تتضمن تغييرا جوهريا في نمط القيم القديم الذي كان يسود المجتمع ويتحكم في تصرفات أفراد بل ويعمل عليهم نوعا معينا من السلوك .

ويذهب بعض العلماء إلى أن حدوث التغيرات البنائية يمكن أن يؤخذ دليلاً على أن الأوضاع والظروف التي كانت تسود المجتمع كان يخلطها شيء من النقص وعدم السكال، كما تشير في الوقت ذاته إلى إمكان تكييف المجتمع وتعديله. ويترب على ذلك نوعان من النتائج والآثار التي تبدو واضحة في المجتمع. الأول هو ظهور تلك العملية التي يطلق عليها فيرث اسم Social convection. وذلك أنه حين يغير بعض أعضاء المجتمع سلوكهم عن النمط القديم المقرر اجتماعياً فإن ذلك كثيراً ما يستتبع ظهور رد فعل قوى عند بقية أعضاء المجتمع. ويتخذ ذلك أشكالا عديدة تتراوح بين المقاومة والمهاكة، ولكنها تهدف كلها في النهاية إلى محاولة إصلاح الصدع الذي طرأ على أنماط حياتهم وسلوكهم التقليدية، وكثيراً ما يؤدي ذلك بهم إلى العمل على تعديل سلوكهم هم أنفسهم بما يتفق والظروف الجديدة الطارئة. أما النتيجة الثانية فيطلق عليها فيرث أيضاً اسم عملية Social conduction^(١)، ومقتضاها نجد أن التغير الذي يطرأ على الأنماط السلوكية للفئة والمقررة اجتماعياً كثيراً ما يؤدي إلى ظهور نتائج أخرى لم تكن متوقعة من قبل. وعلى هذا الأساس فكثيراً ما يجد المجتمع الذي تقبل نوعاً معيناً من التجديد أنه يواجه مواقف جديدة لم تكن في الحسبان، وأن عليه أن يتواءم مع هذه المواقف، وأن يتقبل أموراً كان خليفاً بأن يرفضها لو أنه كان يدرك مقدماً أن هذه المواقف سوف تفرض عليه حين يتم إدخال وقبول تلك العناصر الجديدة. وهذه للمواقف الجديدة التي تتميز بوجود تغيرات غير مرغوب فيها ولكنها تفرض فرضاً على بعض أعضاء المجتمع، وكذلك ظهور نتائج وآثار غير متوقعة، تخلق كثيراً من المشكلات الاجتماعية بل والمشكلات المتعلقة بنظم المجتمع ذاتها التي لم يكن لها وجود من قبل. ويترب على ظهور هذه المشكلات بنبر شك الرغبة في

(١) يمكن ترجمة هذين المصطلحين بالنقل والتوصيل الأجسامى. والاصطلاحان مستأوران من العلوم الطبيعية.

إحداث تغيرات أخرى جديدة لماليتها وهكذا (١).

ولعل أفضل مثل يقرب ذلك إلى الأذهان هو ما حدث في المجتمعات المنتجة للبترول الآن في الشرق الأوسط ، والتي كان يعيش جزء كبير من سكانها على الرعى على ما أشرنا إليه من قبل . إذ ليس من شك في أن المجتمع البدوي الذي كان يرفض العمل اليدوي ويحتقر كل الحرف ماعدا حرفة الرعى ، اضطر إلى أن يلائم نفسه مع الظروف والمواقف الجديدة ، ويقبل فكرة العمل بالأجر ، وفكرة السماح لبعض أفرادها بالمجرة من المواطن القبلية الأصلية والإقامة في المدن ، وفكرة الاستقلال الاقتصادي للأسرة المكونة من الابوين والأولاد عن نطاق البدنة والعشيرة . وهذه كلها أمور لم تكن متوقعة في مبدأ الأمر . وفي الوقت ذاته يحاول المجتمع أن يجد وسائل يغلب بها على المشكلات الجديدة التي أصبحت تواجهه بعد هذه التغيرات بإدخال تغيرات جديدة على أنماط حياته . فأنصراف الأيدي العاملة عن تربية الماشية وزراعة محاصيل المعيشة كان معناه ضرورة الالتجاء لاستيراد اللحوم بعد أن كانت هذه المجتمعات تصدر المواشى ، والاعتماد على الأغذية المحفوظة التي كانوا يأقون منها إلى أبعد الحدود . كذلك اضطرت بعض الجماعات البدوية إلى أن تنتقل برمتها من مواطنها الأصلية إلى أماكن أخرى غريبة وبعيدة ترمى فيها ماشيتها ، بحيث تكون قرية بقدر الإمكان من المواقع التي يشتغل فيها أبناؤها مع الشركات . وهذا نفسه يكشف لنا عن تغير جوهري في الأنماط القديمة المتعلقة بحياة الرعى ، حيث كانت كل جماعة ترتبط تقليديا بمناطق معينة ترمى

فيها ولا تكاد تعداها إلا في سنوات الجفاف . كذلك اضطرت بعض الجماعات إلى أن تعهد بأعمال الزراعة والرعى، بل وأحياناً قطع البلح من فوق التخيل، إلى الفتيات والنساء نظراً لغياب الرجال عن المنطقة وهكذا . فالتغير الذي بدأ إذن في ميدان واحد حدد ترتب عليه آثار جديدة لا قبل للمجتمع التقنيدي بها ، وترتب على تلك الآثار ذاتها شعور المجتمع بضرورة إدخال تغييرات جديدة لمقاومة هذه الآثار . وهذا التعقد في عملية التغير، الذي يمثل في تعديل أكثر من نظام واحد وظهور سلسلة من الآثار الاجتماعية التي يترتب عليها مزيد من التغير في مجالات جديدة ، هو أهم ما يميز التغير البنائي عن التغير الاجتماعي أو التغير التنظيمي كما يسمي فيرث .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إنه ليس كل تغير اجتماعي تغيراً بنائياً، أي أن دائرة التغير الاجتماعي أوسع من دائرة التغير البنائي . بل الأكثر من ذلك أنه ليس من الضروري أن يترتب على تغير نظام من النظم الاجتماعية، وبخاصة النظم الاجتماعية الجزئية تغير البناء الاجتماعي الكلي . فقد يلغى نظام المهر مثلاً من بعض المجتمعات المتقدمة دون أن ينجم عن ذلك تغيرات جوهرية في كل العلاقات الأساسية التي تؤلف بناء المجتمع . ولكن حين ألغت حكومات الاستعمار هذا النظام نفسه من بعض بلدان إفريقيا الوسطى ومن بعض القبائل في اتحاد جنوب إفريقيا، أدى ذلك إلى تحلل البناء الاجتماعي التقليدي، ونشأت عنه مشاكل كثيرة وخطيرة مما اضطرت معه هذه الحكومات إلى الرجوع عن قرارها . بيد أن هذا الموقف الجديد الذي نشأ في تلك المجتمعات الإفريقية كان مرتبطاً في حقيقة الأمر بشيء آخر، هو القيمة الاجتماعية التي تتمتع بها الماشية (الأنجار) التي يألف منها المهر هناك . فلقد كانت تلك الحكومات

الاستعمارية، ومن ورائها المبشرون والمستوطنون الآوريون، يعتقدون أن مهر العروس (أو ثمن العروس bride price كما كان يطلق عليه في الكتابات الأنثروبولوجية حتى عهد قريب) هو نوع من شراء المرأة أو نوع من الرق، وأن القضاء عليه قد يؤدي إلى ارتفاع مكانة المرأة في المجتمع. وهذه نظرة خاطئة من أساسها وتقوم على عدم فهم النظام ووظيفته. والدليل على ذلك أنه بعد أن توقف العمل بنظام دفع الماشية مهراً للعروس، تعرضت الحياة العائلية لكثير من الانحلال الذي تمثل في شعور كل من الرجل والمرأة بالحرر من مسؤوليات الزواج وتربية الأطفال وزيادة حالات الزنا وهجران أحد الزوجين لبيت الزوجية. بل إنه أدى إلى ظهور الخلافات الحادة بين العشائر التي ينتمي إليها الأزواج والزوجات وإلى الاشتباكات المسلحة أحياناً بينها نتيجة لذلك. أي أن النسق القرابي والنسق السياسي طرأا عليها بعض الاختلافات الجوهرية، وواجهت تلك المجتمعات القبلية بذلك مواقف جديدة أملت عليها أنماطاً جديدة من السلوك لا تتفق مع القيم القديمة. وإن لدخل في تفصيل ذلك الموضوع، فهو أقرب في الحقيقة إلى النظام المعروف بنظام مركب الماشية الذي تكلمنا عنه. وسوف نعود إلى هذه النقطة بالتفصيل في القسم الثاني من الكتاب حين نتكلم عن النسق الاقتصادي ونسق القرابة. والمهم هنا هو أن تغيير أحد النظم الجزئية أدى إلى تغييرات أخرى شملت الانساق الرئيسية التي يتألف منها البناء الاجتماعي، أي أنه أدى إلى تفكك البناء الاجتماعي التقليدي^(١). ومثل هذا التفكك يجب

(١) يلعب وادكليف براون في مثاله بعنوان "Applied Anthropology"

نقرأ في عام ١٩٣٠ إلى أدت التغيرات الاجتماعية الكبرى تؤدي بالضرورة إلى تفكك =

أن تتبعه محاولات من المجتمع لإعادة تكامله وتماسكه على أسس جديدة تتفق مع الأوضاع التي نشأت عن عوامل التجديد والتغيير الطارئة، أو العودة إلى الأنماط القديمة.

ومما يمكن من أمر التغييرات التي تطرأ على المجتمعات التقليدية وعمق هذه التغييرات، فليس ثمة شك في أن الناس يفضلون دائماً أساليب معيشتهم وأنماط سلوكهم المألوفة. ولذا كانت كل التجديدات، وبخاصة تلك التي تتطلب تغييرات اجتماعية، تلقى كثيراً من المقاومة. وتجسد العناصر الاجتماعية الجديدة التي تتعلق بالنظم والقيم مقاومة أكثر من العناصر الثقافية. بل إن التجديدات الثقافية اللامادية التي تتصل بالعادات والتقاليد وقواعد العرف وأساليب السلوك والتصرفات تجد مقاومة أشد وأقوى من التجديدات الطارئة في ميدان التكنولوجيا والثقافة المادية. وهذا معناه أنه على الرغم من كل ما يقال عن «التغير البنائي» فالتغيرات لا تحدث بسرعة واحدة في المجتمع، وإنما الأغلب أن التغير يحدث بسرعة أكبر في ميادين التكنولوجيا والثقافة المادية منها في ميدان الثقافة اللامادية، كما أن التغيرات الثقافية عموماً تحدث بسرعة أكبر من التغيرات الاجتماعية وبخاصة تلك التي يترتب عليها تعديل البناء الاجتماعي وفي القيم^(١).

« البناء الاجتماعي » وأن عملية التغير الاجتماعي تألف من عمليات متكاملة ونهائية أو اعتدال. والمجتمع الغير المتكامل أو المتفكك يعاني في العادة كثيراً من عدم الاستقرار الذي يشغل في كثير من المظاهر، مثل زيادة معدلات الانتحار وزيادة الأمراض النفسية والفساد وظهور طوائف دينية جديدة قد تصاحبها شائش هيستيريه عنيفة^{٢٠} انظر أيضا .

Hogbin, *op. cit.*, p. 27.

(١) اتفق عدد كبير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إن هذه الحقيقة التي تظهر في

وإذا كان راد كليف براون ربط بين التغير والتخلف التكاملي (انظر

كتابات هيربرت سبنسر وبراهايم والاس ومنعرجه خاص، ولكن الذي يرجع إليه الفضل في ابرازها وتوضيحها وتطويرها بحيث أصبحت من أم الموضوعات في الدراسات المتعلقة بالتغير هو أوجيرن Ogburn ، الذي صاغها في نظرية واضحة المعالم أطلق عليها اسم cultural lag ، التي تترجم في كثير من الكتابات الاجتياحية باسم « التخلف الثقافي » . ولقد لاحظ أوجيرن أن كثرة الاختراعات الناشئة عن تراكم الثقافة المادية أدت إلى ازدياد سرعة التغير الاجتياحي ، وأن ذلك التغير السريع يتم في السادة بسرعة أكبر في مظاهر الثقافة المادية كالأباني والأدوات والأوعية والآلات ووسائل النقل منها في المظاهر الغير المادية كالدين والحكومة والعائلة والتعليم ، وذلك لأنه في الثقافة المادية تكون المكتشفات والاختراعات موجودة بالفعل وجاهزة للاستعمال في كثير من الأحوال على ما يقول كويج (Koenig. op. cit., p. 288.) . ويضرب لنا أوجيرن ونيكول في كتابهما مثلاً في كثير من السادة والضخوة ولكنه يكتفي لتبيين معنى التخلف في نظريتهما فيقولان : « ان المدن التي يزايد سكانها في الولايات المتحدة مثلاً تكون نسبة رجال البوليس فيها بالنسبة لكل ١٠٠٠ ساكن أقل منها في المدن التي يتنافس فيها عدد السكان . فالمدن النامية لا تعمل على زيادة قوة الشرطة فيها بسرعة كافية ، كما أن المدن المتنافسة لا تعمل على تخفيض شرطتها بسرعة كافية أيضاً . فالتغير في عدد رجال الشرطة يكون بذلك أكثر بطأاً وتخطأً من التغير في السكان » (Ogburn & Nimkoff. op. cit., p. 541-2.) . ويصدق المؤلفان أن كلمة « lag » لأنها توحي بأن الطريقة الصحيحة أو السليمة للعمل هي محاولة القضاء على ذلك التمثل والتباطؤ المستمر أو « المتغير » الذي لم يتغير أو الذي يتغير ببطء حتى يتلاءم مع « المتغير » الذي تم تغيره بالفعل (Ibid., p. 543.) .

والواقع أن أوجيرن وضع ما يسميه « فرض التخلف الثقافي The Hypothesis of Cultural Lag » في كتابه عن « التغير الاجتياحي Social Change » الذي صدر عام ١٩٦٧ (والاعتماد هنا على الطبعة المأخرة التي نشرتها The Viking Press, N.Y.) . وفيه يبين أن المشكلة تقوم حيث توجد تغير سريع في الثقافة =

مطبوعة ٢٨٥ حاشية ٩) فقد حاول كثير من العلماء تطوير هذه النظرية واختبارها في ضوء المعلومات والحقائق الإثنوجرافية المستمدة من المجتمعات المتخلفة والتقليدية على الخصوص . وربما كان أهم هؤلاء العلماء في ذلك ما جود فرى ومونيكا ولسون الذين بدأ قراستها القصيرة الهامة عن تحليل التغير الاجتماعي ،^(١) بقبول الفرض الذي وضعه رادكليف براون عن أن المجتمع المثالي متكامل تماما، وأن العلاقات الاجتماعية تؤلف أنساقا متجانسة . ولكن هذا الوضع ينعكس تماما في المجتمعات التي تمر بمرحلة تغير اجتماعي، كما هو الحال على الخصوص في الدول والمجتمعات الخاضعة للاستعمار الأوروبي حيث يندم التجانس والانسجام بين العلاقات الاجتماعية إلى حد كبير، بحيث تبدو كل منها كما لو كانت تتجه اتجاها مختلفا كل الاختلاف عن الاتجاه الذي تتجه إليه العلاقة الأخرى، وبذلك يبدو المجتمع ممزقا ومتناقضا إلى حد كبير . وبشأن ذلك التمزق الذي يمثل في انعدام التوازن نتيجة للتغير الغير المتساوي في المجتمع، والإخفاق في التوفيق والملاءمة بين الجسدي العائلي . والقديم التقليدي، أو بقول آخر نتيجة لحدوث التغير في ناحية معينة دون بقية النواحي . ويختلف هذا التغير الغير المتساوي أو الغير المعطرد عن التغير السريع الذي يطرق على التنظيم الاقتصادي مثلا أو على المفاهيم العلمية أو الأساليب الفنية أو القيم الأخلاقية اختلافا كبيرا . إذ على الرغم من سرعة

== التي تتألف من أجزاء متسلسلة ومتفاعلة ، حين يتم التغير في تلك الأجزاء بسرعات متفاوتة . هي مثل هذه الحالات يحدث عدم توافق أو عدم تجانس في الثقافة قد يستمر طويلا ولكن لم يجد ذاته يصل جاهدا على العودة إلى التوافق القديم .

G. and M. Wilson, *The Analysis of Social Change*, (١)
Cambridge U. p., 1954.

فيما التغيير فإنه لا ينطوي على أى نوع من المعارضة الجذرية أو الجوهرية، وذلك بعكس الحال بالنسبة للتغير الذي المتساوى الذي يتضمن دائما تعارضا جذريا عميقا^(١). وتعتبر فكرة «التعارض» من الأفكار الرئيسية في نظرية جودفري ويلسون وزوجته. فهي ظاهرة موجودة في كل مجتمع، ولكن يمكن التمييز فيها بين التعارض العادى المؤلف والتعارض الجذرى أو الجوهرى. والنسوع الاول يظهر في المجتمع من حين لآخر دون أن يصبح ذلك حدوث تغير اجتماعى، ويمكن التحكم فيه على أية حال عن طريق القوانين والمنطق وأحكام العرف السائدة في المجتمع. وذلك بعكس الحال فيما يتعلق بالمعارضة الجذرية العميقة أو انعدام التوازن *disequilibrium* الذى لا يمكن السيطرة عليه بهذه الطريقة. فانعدام التوازن معناه في الواقع أن البناء الاجتماعى القائم ليس منسجما ولا متسقاً مع نفسه، وإنما تتصارع فيه قوى التحكم والغبط في المجتمع بحيث يقوم التعارض بين قانون وقانون آخر، أو بين منطق معين ومنطق آخر، أو بين بعض قواعد العرف والتقاليد وفتة أخرى مختلفة، بحيث لا يمكن حل ذلك إلا عن طريق التغيير الاجتماعى^(٢). ويضرب المؤلفان مثلا لانعدام التوازن بين قبائل نياكوز *Nyakusa* حيث يعتبر الكرم وحسن الضيافة من أهم الالتزامات التى يفرضها المجتمع على الرجل النقى. ولا يقوم هذا الالتزام على أساس الضغط الذى تفرضه التقاليد والذى يتمثل في أن الرجل البخيل يفقد مركزه الاجتماعية في المجتمع فحسب، بل وأبضا على أساس الخوف من السحر والدين الشريرة

Ibid, pp. 133 - 34. (١)

Ibid, pp. 125 - 26 (٢)

والشعوزة التي قد يستخدمها الناس ضده . ولكن إكرام الغيبوف يرتبط إلى حد كبير بعدد الزوجات نظراً لأن النماء من اللاتي يقمن بأعداد الطعام للحفلات ، ومن هنا كان المسيحيون في ذلك المجتمع يجدون أنفسهم في مأزق خطير . فهم يقيمون وزناً كبيراً لنظام الاكتفاء بزوجة واحدة من جهة ولا إقامة الحفلات والكرم من الناحية الأخرى . وهم في ذلك بين أمرين : إما أن يتزوج الرجل بأكثر من واحدة فتطرده الكنيسة من حظيرتها ويعيش في خوف دائم من عذاب النار كما يفقد مكانه وممته بين المسيحيين والوثنيين على السواء ، حيث إن الصراع يقوم ليس فقط بين المسيحيين والوثنيين بل وأيضاً في مجتمع المسيحيين أنفسهم ، وإما أن يمتنع عن إقامة هذه الحفلات فيكون عرضةً بالتالي للسحر والعين الشريرة بالإضافة إلى تعريض ممته للالسة . ولذا فكثيراً ما تحمل الزوجة المسيحية نفسها مالا طاقة لها به حتى تستطيع أن تسهم بدورها في الالتزامات المفروضة على زوجها نحو أصدقائه . فمثل هذا «التقابل» أو التعارض لا يمكن حله إلا بالتغير الاجتماعي في المجالين الاقتصادي والديني . ويمكن أن يتم ذلك عن طريق زيادة تقسيم العمل بحيث يستطيع الرجل أن يشتري مثلاً بعض الطعام وبحيث يمكن للمرأة أن تعهد بعملية طحن الحبوب للمطحن بدلاً من أن تطلعها بنفسها على الرحى وبحيث يمكن الاستعانة بالخدم ، ولكن قد يمكن أن يتم ذلك أيضاً عن طريق إغفال قواعد الضيافة والكرم أو نبذ نظام الزواج بامرأة واحدة ^(١) . وبذلك يسرد المجتمع حالة التوازن والتكامل التي لا تستقيم بدونها الحياة الاجتماعية .

(٤)

ومع التسليم بوجود « التعارض » في المجتمع قبل وأثناء عملية التغير ، فإن هذه النظرة فيها بغير شك بعض المغالاة الناشئة أصلاً من الرغبة في إبراز ذلك العامل في الحياة الاجتماعية وأهميته في التغير الاجتماعي البنائي . وقد عارض بعض العلماء من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين على الخصوص هذا التفسير على أساس أنه في بعض حالات التغير الاجتماعي لا يحدث مثل هذا التعارض والتعزق ، بل يميل الأهل أنفسهم إلى قبول التعديلات الطارئة على نظمهم الاجتماعية بكثير من الارتياح والرحيب . وربما كان ليتش Leach هو أكبر المشايخين لذلك الرأي حيث يعالج المسألة في كتابه « *Political Systems of Highland Burma* , 1954 » . ويرى ليتش أن علماء الأنثروبولوجيا على العموم يميلون إلى إبراز أهمية التكامل والانساق والاطراد الوظيفي والتوازن البنائي في المجتمع ، بحيث يرون التغير عنصراً هداماً بل وأحياناً « غير خلقي » . وربما كان ذلك راجعاً - في رأيه - إلى طبيعة الظروف التي تلبس الدراسات الأنثروبولوجية الحقلية التي لا تستغرق سوى عام أو عامين بحيث لا يستطيع الباحث الأنثروبولوجي أن يدرك بنفسه عوامل ومظاهر التغير التي تحدث طيلة الوقت في المجتمع . ومن هنا كان الأنثروبولوجيون يكتبون بإبراز عوامل التكامل والتماسك التي تعطى المجتمع وحدته التي يلمسونها أثناء قيامهم بأبحاثهم . ومن هنا أيضاً كانت معظم التحليلات الأنثروبولوجية تقوم على تبين عناصر التوازن في المجتمع . ولكن وجود التوازن equilibrium ليس معناه في نظر ليتش وجود الاستقرار stability ، « التوازن نفسه ليس شيئاً مستقراً ناجاً طول الوقت . وكل الذي يتم به الأنثروبولوجي هو معرفة الطريقة التي يعمل النسق الاجتماعي بحسبها ، وهذا يحمله بفرض منذ البداية أن

النسق يؤلف كلا متجانسا ، أى أنه فى حالة توازن . ومع التسليم بذلك فإنه لا يترتب عليه بالضرورة أن الوقائع والظواهر الاجتماعية ذاتها تؤلف كلا متجانسا ، وذلك لأنها تشتمل على كثير جدا من المتناقضات التى يمكن أن تكشف لنا عن حقيقة التغير الاجتماعى . « فكل فرد من أفراد المجتمع له اهتماماته الخاصة التى يحاول بمقتضاها أن يستغل الموقف كما يتصوره ، ويترتب على هذه الأفعال التى تصدر عن مجموع أعضاء المجتمع تغير البناء الاجتماعى ذاته »^(١) . ولا معنى هذا أن دراسة التغير الاجتماعى يجب أن تلبذ أو تففل الاهتمام بتبيين عناصر التوازن فى المجتمع ، وإنما يعنى فقط عدم المبالاة فيها وعدم الاكتفاء بدراستها وحدها^(٢) ، وذلك بالإضافة إلى ضرورة التمييز العام بين التوازن والاستقرار أو الثبات . فالتوازن - على ما يقول هوجبن Hogbin - يعنى انساق وانسجام القوى المتعارضة ولو مؤقتا ، وذلك بعكس الاستقرار الذى يتضمن فكرة الرسوخ وعدم احتمال حدوث التغير المفاجئ . ولكن هذا لا ينكر أن نظم المجتمع المستقر يمكن تعديلها وتكييفها وبذلك تستطيع أن تستمر فى التطور إلى مراحل جديدة من التوازن . إلا أن ملاحظة مثل هذا التغير فى المجتمع المستقر تحتاج إلى فترة طويلة جدا من الزمن^(٣) .

(١) Leach, E. R, *op. cit.*, pp. 7-8, according to Ian
(٢) Hogbin, *op. cit.*, pp. 33-34.

Hogbin, *op. cit.*, p. 35. (٣)

loc. cit. (٤)

والهم في هذا كله هو أن أية محاولة جديّة لدراسة وتحليل التغير في المجتمع لابد أن تعطى كثيراً من الاهتمام لما يحدث في البناء الاجتماعي . ولكن لكي تكون هذه الدراسة دراسة ديناميّة حقاً - على ما يقول فيرث - فلا بد من أن تأخذ في اعتبارها أيضاً أفعال وتصرفات الأفراد . فمع أن كل عضو من أعضاء المجتمع يحاول بطريقته الخاصة أن يحقق أهدافاً شخصية معينة، فإنه لن يتسنى له ذلك إلا على طريق الاتصال بغيره من الناس، أي عن طريق التفاعل بين أعضاء المجتمع الآخرين . وهذا التفاعل محكوم بغير شك بالعلاقات الأساسية التي تدخل في تكوين البناء الاجتماعي ذاته . ولكن استجابات الأفراد تختلف داخل هذا الإطار العام المعقد، ويظهر هذا بشكل واضح أمام التجديدات التي تطرأ على المجتمع . إذ تتطلب هذه التجديدات من الأفراد أن يكتفوا من أنفسهم ويعدلوا مواقفهم ومناشطهم في الوقت الذي يحفظ فيه كل منهم بعض القيم القديمة التقليدية التي كانت توجهه وتحكم سلوكه ، كما أن عليه في الوقت ذاته أن يأخذ في اعتباره استجابات أعضاء المجتمع الآخرين لهذا الموقف الجديد . وكل هذا يؤدي إلى نوع من التغير التنظيمي organizational change مادام كل عضو من أعضاء المجتمع يراعى في استجاباته للموقف الاجتماعي الجديد سلوك غيره من الأعضاء واستجاباتهم، ويحاول التوفيق بين موقفه ومواقفهم، وإن كان هذا لا يعني بالضرورة تشابه الاستجابات بل هو يعني فقط اختلاف الأفراد في اختيارهم ومفاضلتهم بين عدد معين من « البدائل »^(١) . ولقد سبق أن رأينا كيف أن التغير التنظيمي لا يستتبع بالضرورة حدوث تغير بنائي ، أي

(١) Firth, *Elements of Social Organisation*, p. 84.
Gittler, J.B., *Social Dynamics, Principles and Cases in Introductory Sociology*, McGraw-Hill, N. Y. 1952, pp. 278 sqq.

أنه لا يؤثر الضرورة في البناء الاجتماعي. فالنمو البنائي لا يتم إلا إذا حدث تعديل
جوهري في تلك العلاقات الأساسية التي تقوم بين أعضاء المجتمع . وعلى
ذلك - وهذه مسألة على جانب كبير من الأهمية لأنها مثار كثير من الخطأ
الفاسم على عدم الفهم - فإذا كان من دعاوى الوظيفيين البنائيين أن الظواهر والنظم
الاجتماعية تتفاعل وتتساند فيما بينها تساندا وظيفيا بحيث أن أى تغيير يطرأ على أحد
هذه النظم يستتبع تغير للنظم الأخرى، فإن هذه الدعوى - رغم صدقها على العموم -
يجب أن تؤخذ بشئ من الحيلة وأن تعتبر مسألة اعتبارية فقط، فقد يطرأ بعض
التغير على أحد النظم الاجتماعية كأن يحرم تعدد الزوجات مثلا ، وقد
يستتبع ذلك ظهور بعض التغيرات المناهضة التي تتعلق بمركز المرأة في المجتمع
وبتغير الأوضاع الاقتصادية في العائلة نتيجة لنقصان عدد أفرادها، وبالتالي
نقصان عدد الأيدي العاملة فيها . ولكن البناء الاجتماعي الكلي يظل عمدا
بخصائصه ومقوماته وملائمه الأساسية . وهذا بعكس الحال متصلا في
التغيرات الاجتماعية التي تظهر في المجتمعات القبلية نتيجة لانتاحة الفرصة أمام
الأيدي العاملة للاشتغال في الصناعات الحديثة، كما هو الحال في كثير من أنحاء
إفريقيا . فقد ترتب على ذلك هجرة كثير من الأيدي العاملة إلى مناطق
السكنى الأصلية إلى مناطق التعدين، وقطع كثير من هؤلاء العمال
علاقاتهم بقبائلهم واكتسبوا كثيرا من الاستقلال الشخصي والاقتصادى
ولم يعودوا يعطون أهمية كبرى للزعماء والشيخوخ القبلية الذين يجمعون
السلطة داخل القبيلة في أيديهم، وهاجر كثير من النساء أيضا إلى المدن ولم
يجدن عملا فاحترفن بعضهن الدعارة ونفست الأمراض الجنسية، كما نفست
البطالة وضعف البناء القبلى الاجتماعى كله . مثل هذه التغيرات الجوهرية
التي تطرأ على العلاقات الأساسية بين الناس والتي تغير مقومات المجتمع

الأساسية، هي التي ندخلها في اعتبارنا حين نتكلم عن «التغير البنائي» كشيء متميز عن التغير الثقافي والتغير الاجتماعي وإن كان يرتكز عليها بالضرورة.

وليس معنى كلامنا عن «التغير البنائي» أن البناء الاجتماعي ينهدم تماما من أساسه ليحل محله بناء اجتماعي جديد. فمع أن هذا أمر جائز من الناحية النظرية، فالذي يحدث في الواقع هو أن يظل البناء التقليدي محتفظا ببعض مقوماته الأساسية. وربما كان هذا الظاهر فيما يتعلق بالقيم التي تستعصى على التغير السريع المفاجيء، بل والتي يظل المجتمع محتفظا بها بعد أن يتغير جانب كبير من ثقافته ونظمه وأنماط السلوك التي يتبناها أعضاؤه. نأهم خاصية من خصائص البناء هي - كما ذكرنا - القدرة على الاستمرار في الوجود. وإذا كان التنظيم الاجتماعي Social organisation يتضمن فكرة التغير الاجتماعي، فإن مفهوم البناء الاجتماعي يتضمن على العكس من ذلك فكرة الاستمرار الاجتماعي Social continuity^(١). ولن يمكن فهم التغير البنائي إلا إذا أخذنا في اعتبارنا في الوقت نفسه هاتين الخاصيتين الأساسيتين اللتين يجب بعض العلماء تسميتهما «الجمود والمرونة»، بينما يسميهما البعض الآخر «التكامل والتفكك»، أو «الاستمرار والتحول».

(١) يقول فيرث في ذلك لاد مبدأ الاستمرار في المجتمع يمكن أن يجده في البناء الاجتماعي، أما مبدأ التحول أو التغير فانه يوجد في التنظيم الاجتماعي. وعلى ذلك فإذا كان البناء الاجتماعي يشير ولو ضمنا إلى ما يمكن تسميته بالجمود، فإن التنظيم الاجتماعي يشير - ولو ضمنا - إلى ما في المجتمع من مرونة وحيوية فيرث عدة أمثلة على ذلك من دراسته لمجتمع تيكوبيا Tikopia في بولينزيا. انظر كتابه السابق الذكر عن «مبادئ التنظيم الاجتماعي» صفحة ٣٦ - ٤١. انظر أيضا 44. Hogbia op. cit., p.

وما يقوم بين هاتين الخاصيتين - أو هذين المبدأين - من شد وجذب . إذ
مهما يكن من قوة عناصر التغيير والتجديد ، فإن مبدأ الاستمرار الاجتماعي أو
البنائي يعارض دائما قوى التغيير ويبطل كثيرا من مفعولها . وليس عملية
التغيير سوى صراع بين هذين المبدأين ، كما أن شدة التغيير تتوقف على مدى
التفوق النسبي الذي يحوزه أحد المبدأين على الآخر ، وما يتبع ذلك من
التوفيق بين الأوضاع الجديدة والأوضاع التقليدية الذي يتوقف عليه إعادة
تكميل المجتمع وتماسكه .

خاتمة

لم يكن الهدف من هذا الكتاب أن نلخص كل ما كتب وقيل - وهو كثير جداً - عن البناء الاجتماعي، أو أن نعرض لكل الآراء التي دارت حول الفكرة وتناولتها بالتحليل بشكل مباشر أو غير مباشر. إنما كان معظم هدفنا موجهاً إلى إبراز عدد معين من النقاط التي نعتقد أن لها أهمية خاصة في أية محاولة لفهم المجتمع والنظم الاجتماعية المتشابكة من زاوية خاصة هي ما نسميها بالمدخل البنائي. ولم نحاول إبراز هذه النقاط والمسائل لأهميتها النظرية فحسب، بل لأننا نعتقد أيضاً أنه لا بد من الاسترشاد بها في أية دراسة عقلية تستهدف فهم وتحليل العلاقات الاجتماعية في المجتمع المحلي ولا تقع بوصف الثقافة السائدة في ذلك المجتمع. إذ لا بد للباحث المحلي أن يستند في دراسته الاجتماعية والأنثروبولوجية إلى عدد من المبادئ النظرية التي توجه البحث وتعلو به عن مستوى السرد الوصفي الضحل. وكما أن التأمل النظري في ميدان الدراسات الاجتماعية لن تكون له قيمة حقيقية إن لم تستند وتؤيده وتدعم الأدلة والشواهد والبيانات اليقينية المستمدة من الحياة الاجتماعية ومن الواقع الاجتماعي، كذلك لن تكون للدراسة العقلية التي يستهدف فيها الباحث التعرف على نظم المجتمع وأنساقه أي قيمة علمية إن لم يستند في دراسته على نظرية قوية واضحة المعالم تزوده بالفروض التي يحاول اختبارها في المجتمع. والواقع أن وجود مثل هذه الفروض هو الذي يعين إلى حد كبير للباحث ماذا يبحث وماذا يدرس والمشكلات التي يركز عليها دراسته. وليس «المدخل البنائي» إلا ضرباً من «النظرية» بمعناها الواسع، كما أنه في الوقت ذاته نوع من المنهج أيضاً، إذ يحدد للباحث بالضبط المسائل التي يجب أن

يشغل نفسه بها والنقاط التي يجب عليه إبرازها والمحكات والمعايير والمبادئ التي توجه بحثه ودراسته . وهذه أمور سوف تظهر بوضوح وجلاء في الجزئين التاليين من الكتاب عن « الأنساق » و « القيم » - وبخاصة في كلامنا عن « الأنساق » - حيث يمكن للقارئ أن يتبين معنى « البناء الاجتماعي » وما يتضمنه من تشابك النظم وتفاعلها وتساندها وتساندات وظيفها، وهي الأمور التي بردها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في مناقشاتهم النظرية لمفهوم « البناء » .

ولقد يختلف العلماء فيما بينهم حول تحديد العناصر التي يجب إدخالها في « البناء » ، أو على الأصح قد يختلف العلماء في تعيين مكونات البناء الاجتماعي . إلا أن هناك اتفاقاً عاماً أعلى من مفهوم البناء يتضمن فكرة الاستمرار والبقاء في الوجود لفترات طويلة جداً من الزمن . وعلى ذلك فإن الذي يجب أن يهتم به الباحث في دراسته للحياة الاجتماعية من الزاوية البنائية هو العلاقات والجماعات التابعة . صحيح إن الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي حين يحاول فهم البناء الاجتماعي لأي مجتمع من المجتمعات يقيم دراسته على الوقائع الجزئية والعلاقات التي تقوم بين الأشخاص نظراً لأن هذا هو ما يلاحظه في الواقع وفي الحياة اليومية ، ولكنه لا يستطيع أن يقنع بما يرى ويلاحظ ، ويقف عند حد تسجيل قواعد العرف والتقاليد وطرائق السلوك والعادات والتأشبه ، وإلا كانت دراسته بحثاً في « ثقافة » المجتمع وليس « في بناء » المجتمع . كذلك هو لا يستطيع من الناحية الأخرى أن يفهم كل هذه الأمور الجزئية التي يلاحظها - أي أنه لا يستطيع أن يفهم ثقافة المجتمع الذي يقوم بدراسته - وإلا كان معنى ذلك أن يعالج علاقات اجتماعية هي مجرد صور ذهنية لا وجود لها في الواقع الاجتماعي ، ولأصبح « علم » الاجتماع أو « علم » الإنسان الاجتماعي (الأنثروبولوجيا الاجتماعية) ضرباً من « الميتاسبولوجيا » أو

« الميتا أنثروبولوجيا » . إنما الذى يفعله الباحث فى دراسته البنائية الوظيفية للمجتمع وأن يحاول الوصول إلى أنماط العلاقات الاجتماعية الثابتة المستمرة المقننة من تلك الوقائع الجزئية المشخصة العيانية عن طريق التجريد . فهو لا يرى فى واقع الحياة « سيطرة الذكر على الأنثى فى المجتمع الأبوئى » مثلاً ، وإنما الذى يراه ويلاحظه هو العلاقات الجزئية المتعددة بين عدد كبير جداً من الذكور والإناث من مختلف الأعمار والطبقات الاجتماعية فى مختلف المواقف ، ويستدل من هذا كله على علاقة السيطرة والخضوع بين الذكر والأنثى باعتبارها نمطاً دائماً ومستمراً للسلوك بين الجنسين .

وتصور البناء الاجتماعى ككل متماشك يتألف من أجزاء متداخلة ومتفاعلة ومتساندة تساندان وظيفياً يقتضى من الباحث حين يعرض لدراسة أى جزء من تلك الأجزاء المكونة أن يتعرف على العلاقات المتبادلة بينه وبين المكونات ، وبالتالي يدرس الوظيفة الاجتماعية التى يؤدىها هذا الجزء (النظام أو النسق) فى الكل (البناء) الذى يدخل فى تكوينه . وليس ثمة أدنى شك فى أن مثل هذه الدراسة على جانب كبير من الصعوبة وتحتاج إلى كثير من التعمق فى التحليل والفهم وإلى كثير من الجهد لتتبع العلاقات المتبادلة . ولكنها إلى جانب ذلك تقتضى شيئاً آخر وهو أن يقوم الباحث بدراسة - فى أغلب الأحوال - فى مجتمع على صغير حتى يستطيع أن يتعرف على تلك العلاقات المعقدة فى تشعبها وتشابكها . ولقد وجد معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين أن هذا الأمر يصبح ميسوراً إذا ركزوا أبحاثهم الحقلية على المجتمعات القبلية « البدائية » ، ثم بعد ذلك على المجتمعات التقليدية التى تمتاز بالصغر والبساطة . ولكن هذا لم يمنهم فى السنوات الأخيرة بوجه خاص من أن يجبروا

بدراساتهم إلى المجتمعات « المحلية » الأكثر تقدراً كالفري والمدن الصغيرة بل ومراكز الصناعة والتعدين وكذلك المصانع . ولكن الخاصية الرئيسية التي تميز الدراسات البنائية هي أنها لا تزال الآن منحصرة في جماعات محلية صغيرة نسبياً . أى أن وجود مثل هذه الجماعة المحلية المتميزة شرط أساسى لاتباع « المدخل البنائى » الذى يتطلب تتبع العلاقات والنظم والأنماط فى تداخلها وتفاعلها على ما ذكرنا ، بغض النظر عن المستوى الحضارى الذى تنتمى إليه هذه الجماعة أو المجتمع المحلى . وتتبع مثل هذا التشابك والتداخل اللذين قد يصلان فى كثير من الأحيان إلى درجة كبيرة جداً من التعقيد يستلزم - بالإضافة إلى صغر حجم المجتمع المدروس نسبياً - اتصال الباحث بهذا المجتمع فترة طويلة من الزمن تصل فى أغلب الأحوال إلى عامين حتى يستطيع أن يحل كل خيوط هذه الشبكة المعقدة من العلاقات . والوسيلة الوحيدة لذلك هو الاتصال المباشر ، والإقامة فى المجتمع ، ومشاركة الناس أعمالهم ومناشطهم المختلفة ، ومحاولة التعمق فى فهم قيمهم ومثلهم العليا . ومن هنا كان المدخل البنائى ينفر أشد النفر من الوسائل والطرائق التى يلجأ إليها المسولوجيون المحدثون وبخاصة الأمريكيون ومن سار سيرهم فى اعتمادهم على استمارات البحث ذات الأسئلة المحددة وعلى جمع الإحصائيات . إذ مهما بلغت الاستمارة من تفصيل فى الأسئلة فإنها لن تغنى - لفهم المجتمع وما به من علاقات ونظم وقيم - عن الاتصال المباشر بالناس . وما يؤسف له أن « المدخل البنائى » لم يتبع للآن فى كثير من الدراسات باللغة العربية . ولكن الدراسات القليلة التى أجريت أو التى لا تزال تجرى ، واتبعت فيها أصحابها وجهة النظر الوظيفية البنائية تغطى كل أنواع « المجتمعات المحلية » التى يمكن التمييز بينها عندنا . ويمكن هنا أن نذكر أن بحوث طلاب الدراسات العليا

بجامعة الإسكندرية في السنوات الأخيرة تعالج موضوعات عديدة مثل البناء الاجتماعي في أحد مجتمعات الصعيد (إدكو) ، دراسة نظام النار في إحدى قرى الصعيد ، دراسة التغير الاجتماعي في الوادي الجديد ، النظم الاجتماعية في واحة سيوة ، التنظيم القبلي لمجتمعات البدو في الصحراء الغربية وبخاصة منطقة مرسى مطروح ، نسق العلاقات في أحد مصانع البترول ، التغير الاجتماعي في منطقة كفر الدوار بعد قيام صناعة الغزل والنسيج ، وغير ذلك . وواضح أن هذه الدراسات وغيرها تقوم كلها على أساس التركيز على « مجتمع محلي » محدد . ولما كانت هذه الدراسات تتبع أيضا المدخل الوظيفي البنائي الذي يظهر أكثر ما يظهر في الدراسات الأنثروبولوجية ، فقد تكفي هذه الأمثلة لعدم الحرافة التي لا يزال يتمسك بها كثير من الناس من أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية بمنهجها ونظرياتها لا تصلح إلا لدراسة المجتمع « البدائي » أو على أفضل الاحتمالات المجتمع « التقليدي » .

ولكن إذا كان « المدخل البنائي » لدراسة المجتمع يتطلب التركيز على مجتمع محلي معين ومحدد فهل يعني ذلك استحالة القيام بدراسات مقارنة وبالتالي استحالة الوصول إلى تعميمات كلية أو إلى قوانين ؟ وهل يترتب على ذلك ضرورة التمسك بتفكير الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي في مجتمع محلي واحد طيلة حياته فلا يكاد يعرف شيئا عن المجتمع الإنساني في مجومه ؟ قد يكون هذا هو الانطباع الذي يخرج به المرء لأول وهلة حين يرى كل تلك الكتابات - وبخاصة في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية - التي يدور كل منها حول مجتمع محدد بالذات ، وكذلك من قلة الدراسات المقارنة التي يأيد بنائي ذلك الميدان أيضا . ولعل أفضل مثل على ذلك هو مالمينوسكى الذي عاش ما يزيد على أربعة أعوام في جزر الزوارياند ولم يكد يكذب شيئا - رغم

كثرة إنتاجه - إلا عن الثوريانند . كذلك قد نجد كثيراً من التشكك والارتياب لدى كثير من العلماء البنائيين - وبخاصة في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية أيضاً - في قدرة العلماء الذين ينظرون إلى المجتمع من الزاوية الوظيفية البنائية على الوصول إلى قوانين تشبه قوانين العلم الطبيعي في دقتها وعموميتها، وأن كل ما يمكن لمثل هؤلاء العلماء أن يحققوه هو الوصول إلى الأنماط *patternus* غسب . ويقول إيفانز پريشارد في ذلك إنه « لم يظهر للآن أى شئ يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية - وكل ما أمكن الوصول إليه هو بعض الأحكام الحتمية أو الغائية أو العملية . وقد أتت كل التعميمات التي حاول بعض العلماء إطلاقها غامضة مبهمة فضفاضة مما يقلل من قيمتها وأهميتها - هذا على فرض صدقها . والحق أن هذه التعميمات ليست سوى مجرد تكرار للمعاني الجزئية وإبراز الأشياء العادية المألوفة في صور أخرى وعلى مستوى استدلالى ساذج بسيط^(١) . ولكن حتى إيفانز پريشارد نفسه لم ينكر إنكاراً تاماً إمكان القيام بالدراسات المقارنة للوصول إلى الأحكام العامة التي تتمتع بدرجة معينة من التجريد . ذلك أنه يرى أن عمل الباحث (الأنثروبولوجي) بعد مرحلة جمع المعلومات هو أن يحاول تبين الترتيب البنائي لذلك المجتمع ، والأنماط البنائية السائدة فيه ، ثم يصل في نهاية الأمر إلى مقارنة هذه الأنماط بتلك التي تسود في المجتمعات الأخرى . وكل دراسة جديدة لمجتمع جديد توسع من مجال معرفته بأنواع الأنظمة الاجتماعية الأساسية ، وتسهل عليه مهمة تصنيفها وتحديد خصائصها وملائم الأساسية وتبين

(١) إيفانز پريشارد : الأنثروبولوجيا الاجتماعية - الدرجة المربية (الطبعة الأولى

أسباب تبناها^(١) . إنما يرجع انصراف معظم الكتاب للآسن عن القيام بدراسات مقارنة تتبع المدخل البنائي إلى قلة عدد المجتمعات التي درست بالفعل دراسة وظيفية بنائية ، فيما عدا المجتمعات « البدائية » التي ركز عليها علماء الأنثروبولوجيا . كما قلنا - معظم جهودهم . ولن يمكن إطلاق أية تعميمات صادقة ودقيقة عن المجتمع البشري إلا بعد أن تتوفر بأيدينا دراسات عن الابنية المختلفة لمختلف أنواع المجتمعات . يضاف إلى ذلك أنه من الخطأ - من وجهة النظر البنائية - القيام بمثل هذه المقارنات مثلما يفعل مثلاً بعض علماء السيسولوجيا ومعظم الأنثروبولوجيين الثقافيين ، بالاعتماد على معلومات جزئية يكتفى فيها الباحث بمقارنة السمات الثقافية مثلاً أو بعض الاحصائيات المستمدة من مختلف المجتمعات في العالم ، كأن تقارن بين معدلات الوفيات والمواليد أو متوسط الدخل للفرد في المجتمعات المختلفة . فالمدخل البنائي يستوجب دراسة أى نظام من النظم أولاً ضمن البناء الاجتماعي السكلي الذي ينتمى إليه . حتى يمكن فهم وظيفته تماماً وبدقة ، ثم ينتقل الباحث بعد ذلك إلى مقارنة هذا النظام - في ضوء البناء الاجتماعي الخاص بذلك المجتمع - بالنظم المماثلة في المجتمعات ذات الابنية الاجتماعية المتشابهة أيضاً قبل أن ينتقل إلى مقارنته بالنظم المتشابهة في المجتمعات التي تختلف في بنائها . ففي الدراسة المقارنة لنظام المهر مثلاً لن تكون مقارنة عناصر ذلك النظام كلا على حدة في مختلف المجتمعات ، وإنما لابد أولاً من دراسة المهر في كل مجتمع على حدة لمعرفة علاقته ببقية النظم - على أن تتم هذه الدراسة في عدة مجتمعات ذات بناء متشابه ، وكذلك في عدد من المجتمعات ذات الابنية المختلفة - قبل أن يقدم على المقارنة وعلى التعميم . فالعمل شاق وطويل ، ولكن النتيجة تكون بذلك أقرب إلى الصحة وإلى الصدق .

وهذه المخططات فاتها تفرص نفسها في دراسة ديناميات التغير في المجتمع الواحد . فالدخل البنائي يحتم على الباحث - حين يريد أن يتعرف على ماطرأ على مجتمع من المجتمعات نتيجة لتغير الظروف التي يعيش فيها ، أو اتصاله بثقافات أخرى مختلفة ، أو تنفيذ بعض مشروعات التنمية الاقتصادية أو الاجتماعية - أن لا يكتفى بمقارنة الجزئيات . كالتغير مثلاً في طريقة السكنى ، أو مظاهر الحياة المادية ، أو الاهتمام بالمحافظة على الوقت والمواعيد حين تدخل الصناعة إلى مجتمع بدوى أو قروى ، وإنما لابد له من أن يهتم بالتغيرات التي طرأت على النظم والأنساق الاجتماعية وبالتالى على البناء الاجتماعى كله . بل وحتى في الحالات التي يقتصر فيها على دراسة التغيرات التي طرأت على نظام واحد . مثل النظام الاقتصادى ، فلا بد من أن يدرس ذلك في ضوء البناء الاجتماعى التقليدى من ناحية ، والبناء الاجتماعى الجديد من الناحية الأخرى .

بل إن هذه النظرة ذاتها تظهر حتى في مجال الدراسات التطبيقية وفي التخطيط . فالدخل البنائي يحتم أن نأخذ في الاعتبار - حين نخطط في ميدان من الميادين - كل النتائج والآثار المتوقعة حدوثها في بقية تلك الميادين . فلا يكتفى مثلاً أن نهتم بمدى نجاح مشروع من المشروعات - مثل مشروع توطین البدو في الصحراء الغربية - من الناحية الاقتصادية أو التكنولوجية ، بل لابد من أن ندرس أثر ذلك على المجتمع التقليدى وعلى الحياة التقليدية ، ونوع التغيرات التي سوف تطرأ على علاقات الناس بعضهم ببعض من ناحية وعلاقتهم بالمجتمع القومى الكبير من الناحية الأخرى . وسوف يساعد ذلك إلى حد كبير على تجنب كثير من الصعوبات والأخطاء بل والخطار قبل وقوعها .

ويعد ، فإذا كنا نهم بالدراسات البنائية ومحاولة دراسة المجتمع من تلك الزاوية بالذات على أساس أن موضوع علم الاجتماع وكذلك الأنثروبولوجيا الاجتماعية (التي يميل كثير من العلماء إلى تسميتها علم الاجتماع المقارن) ذو دراسة العلاقات الاجتماعية وليس دراسة الثقافة ، فأننا في ذلك إنما ندفع التقليد القديم الذي كانت تتبعه الدراسات الاجتماعية عندنا حين أدخلت لأول مرة على أيدي الرعيل الأول من أساتذة الاجتماع بالجامعة المصرية القديمة . فقد كان هؤلاء العلماء والأساتذة الأوائل ممن تعلموا على تلاميذ وأتباع نور كايم المباشرين فآمنوا بوحدة المجتمع وبدراسة النظم في تدخلها وتفاعلها وتساundersها الوظيفي ، أي آمنوا بأن موضوع العلم هو البناء الاجتماعي . وربما لم يستخدموا هذه الالفاظ ، وقد يكونون أميل إلى الكلام عن المورفولوجيا الاجتماعية والفسولوجيا الاجتماعية ، ولكن العبرة ليست بالالفاظ بل بما تتضمنه هذه الالفاظ من معنى . فليست المورفولوجيا الاجتماعية سوى « البناء الاجتماعي » ، وليست الفسولوجيا الاجتماعية سوى « النظم » أو « الانساق الاجتماعية » التي يتكلم عنها علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية المحدثون . فالمدخل البنائي إذن له بذور وجذور راسخة في التفكير الاجتماعي عندنا ، بل الواقع أنه يمكن تتبع جذوره إلى مقدمة ابن خلدون . صحيح إنه دخلت حركات جديدة إلى ميدان الابحاث الاجتماعية عندنا . وكثير من هذه الانتماءات تمتاز إما بتركيزها على دراسة نظم جزئية في المجتمع ، كنظام الأسرة أو للعمل والعائلة ، وهي دراسات تعتمد على الإحصائيات مع قليل من التحليل ، وإما على دراسة المشكلات الاجتماعية مثل الطلاق والبطالة وجناح الأحداث والجريمة وبذلك فهي أقرب إلى ميادين الخدمة أو الرعاية الاجتماعية . إلا أن « المدخل البنائي » لا يزال يعتبر المدخل الأكثر صعوبة ، كما أنه هو المدخل الذي يتيح فهم أي نظام اجتماعي ، ليس في ذاته وإنما في علاقته بالمجتمع ككل .

أهم المراجع

(نكتفي هنا بذكر أهم المراجع التي ورد ذكرها. وتوجد علاوة على ذلك
إشارات كثيرة بالكتاب إلى عدد كبير من المقالات الهامة) .

Benedict, Ruth; " The Science of Custom " in *The Meaning of*
Mar (Colverton, ed.,) N. Y. 1931.

—————; *Patterns of Culture*, Routledge & Kogan Paul,
(4th impression) , London 1939.

Bridgman, D.; *Theoretical Anthropology*, (2nd printing) Columbia
U. P. 1951.

Darkeim, E.; *De la Division du Travail Social*, *Etude sur*
l'Organisation des Societes Superieures, Paris 1893.

—————; *Le Suicide*, *Etude de Sociologie*, Paris 1897,
(English Translation : *Suicide*, Routledge & Kogan Paul,
London 1952).

—————; *Les Regles de la Methode Sociologique*, P.U.F.
(10th edition), Paris 1947.

—————; *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*;
Le Systeme Totemique en Australie, P. U. F., Paris 1912.
(English Translation : *The Elementary Forms of the*
Religious Life, Colliers, N. Y. 1961.)

Evans - Pritchard, E. E., *The Nuer*, *A Description of the Modes*
of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People,
O. U. P. 1950.

—————; *Social Anthropology*, Colman & West, London
1951.

Emmet Dorothy ; *Function, Purpose and Powers*, MacMillan,
London 1958.

Firth, R., *Elements of Social Organization*, Watts. London 1951.

————— ; *Human Types*, Mentor Books 1958.

————— ; (ed.), *Man and Culture, An Evaluation
of the Work of Malinowski*, Routledge & Kegan Paul,
London 1957.

Foster, G. M., *Traditional Cultures and the Impact of Technological
Change*, Harper & Row, N. Y. 1957.

Garvitch, G., " Le Concept de Structure Sociale ". *Cahiers
Internationaux de Sociologie*, 1955.

Gittler, J.B., *Social Dynamics : Principles and Cases in Introductory
Sociology*, Mc Graw - Hill, N. Y. 1952.

Herskovits, M.; *Acculturation, A Study of Culture Contact*.
Peter Smith (2nd Printing), Gloucester 1958.

Hogbin, I., *Social Change*, Watts, London 1958.

Homans, G., *The Human Group*, Routledge & Kegan, Paul,
London 1957.

Jarvie, I. C., *The Revolution in Anthropology*, Routledge &
Kegan Paul, London 1964.

Kardiner, A. & Preble, E. ; *They Studied Man*, Mentor Books
1963.

Kluckhohn, C.; *Mirror for Man, A Survey of Human Behaviour
and Social Attitudes*, Premier Books 1959.

Koenig, S., *Sociology, An Introduction to the Science of Society*,
Barnes & Noble, N. Y. 1960.

- Kroeber, A. L., (ed), *Anthropology Today*, Chicago U. P.
(6th impression) 1960.
- Lee, A. M. (ed), *Principles of Sociology*, Barnes & Noble,
N. Y. 1961.
- Lévi - Strauss. C. *Anthropologie Structurale*, Plon 1958.
- Lowie, R. : *History of Ethnological Theory*. Harrap, N. Y. 1937.
- Lundberg, G. A., Schrag, C. C. & Larsen, O. N., *Sociology*,
Harper, N. Y. 1958.
- Mac Iver, R. M., *Society, A Textbook of Sociology*. Farrar &
Reinhart, (6th printing), N. Y. 1944.
- Maine, Sir Henry S., *Ancient Law*, 1861.
- Mair, L. P., *New Nations*, Weidenfeld & Nicolson, London
1963.
- Malinowski, B., " Culture " , in *Encyclopaedia of Social
Sciences*, 1936.
-
- (ed) : *Methods of Study of Culture Contact
in Africa*. O. U. P. 1936.
-
- : *The Dynamics of Culture Change*, Yale
U. P. 1949.
-
- ; *A Scientific Theory of Culture and Other
Essays*, O. U. P. London and N. Y. 1960.
-
- ; *Sex, Culture and Myth*, Rupert Hart-Davis,
London 1963.
- Mead, Margaret (ed) ; *Co-operation and Competition among
Primitive Peoples* : Beacon Press, Boston 1961.
- Merton, P. K., *Social Theory and Social Structure*, The Free
Press, Illinois 1959.
-
- & Others (eds.) ; *Sociology Today, Problems
and Prospects*, Basic Books, N. Y. 1955 and 1960.
- Moore, W. R.; *Social Change*, Prentice - Hall, N. J. 1963.

Murdock, G. P., *Social Structure*, Mac Millan. N. Y. 1949.

Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology*, Cohen & West, London 1951.

Ogburn, W. F., *Social Change, With Respect to Culture and Original Nature*, The Viking Press, (10 th printing), N. Y. 1938.

----- & Nimkoff, M. F., *A Handbook of Sociology*, Routledge & Kegan Paul, (4 th edition) 1960.

Parsous, T.; *The Social System*, Tavistock Publications. 1952.

Piddington, R., *An Introduction to Social Anthropology*, vol. II. Oliver & Boyd, London 1957.

Radcliffe - Brown, A. R., *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922, The Free Press 1948.

----- ; *The Social Organisation of Australian Tribes*, Oceania Monographs ; No. 1, Melbourne 1931.

----- ; *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, London 1953.

----- ; *Method in Social Anthropology*. Chicago U. P. 1958.

Redfield, R., *The Little Community*, Chicago U. P. 1956.

Rex, J., *Key Problems of Sociological Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1961.

Shapiro, H. L., (ed), *Man, Culture and Society*, Galaxy Books, O. U. P. 1960.

Sutherland, R. L. & Woodward. J. L., *Introductory Sociology*, Lippincott (2 nd printing) N. Y. 1937.

Timasheff. N. S., *Sociological Theory : Its Nature and Growth*,
(*Revised edition*), Random House, N. Y. 1964.

White, L. A., *The Science of Culture : A Study of Man and
Civilisation*, Farrar, Straus & Cudahy, N. Y. 1949,

The Evolution of Culture, McGraw - Hill, 1959.

Wilson. G. & M. *The Analysis of Social Change, Based on
Observations in Central Africa* ; Cambridge U. P. 1954.

Wissler, C., *Man and Culture*, Harrap, (N. D.)

فهرس تحليلي

الاحصائيات : في النحوب البدائية	إلمية جنسية : ٢١٢
٤٩ ، ٥٢	ابن خلدون . ٣٠٥
في الدراسات البتائية : ٤٤ وما بعدها	أبوزيد (أحمد) ٩ ، ٦٤ ، ١١٢
عند لوريس : ٤٥ ، ٤٦ (حاشية)	١٤٥ ، ٣٠ ، ١٣
عند ليفي سكروس : ٤٦	الاتجاه البتائي : ١٦٨ وما بعدها ، صكته
عند ميردوك : ٤٩	بلم الاجتاج الفرنسي ١٧٥ ، ٢٦١
عند دوركايم : ٧٣	معارضته لتميمات السريسة ٢٦٠ -
الإخباريون : ٢٧٢	٢٦١ ، والتغير ٢٦٣ وما بعدها .
الاستيطان : ٢١٣	الاتجاه الثاني : ١٦٨ وما بعدها - صكته
الاستقاليون الأصليون : ١٦ ، ١٧ ، ٥٥ ، ٨٢	بالإثنولوجيا ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٩٩ -
الاستشارة الثقافية : ٢٦٦-٢٦٧ (حاشية)	والتغير ٢٦٣ وما بعدها .
الاستشارة عن يد : ٢٦٨	أثر أوروبا على الثقافات التقليدية : ٢٦٧ -
الأسرة : كجزء من البناء الاجتماعي :	٢٧١
١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٥٤ ، ٥٥	الإثنولوجيا : ٢١٣ ، ٢٣٥ (أنظر :
عند مالفينسكي : ٩٧ - ٢٨١ ، ٩٩	الثقافة) ، والتحليل النقدي : ٢١٤
والعائلة السكية : ٢٥ ، ١٢٧	الأجيال : ٥٢
كنظام مقعد : ١٣١ - ١٣٢	الاحتكاك (الاتصال) الثقافي : ٢١٣
عند ميرث : ١٦١	٢٤١ ، ٢٥١ ، ٢٦٣ - ٢٧٣ ، ٢٧٥
الإكسوجامية (الزواج الخارجي) :	تد رادكليف براون : ٢٦٤ (حاشية)
٥٩ (حاشية)	الاجتاج (علم) : في فرنسا ١٦٨ ،
وتسق القرابة : ١٧٥	الحديث ١٦٨
وتشابه المصالح : ١٧٦	والأثروبولوجيا الاجتماعية : ١٦٨ ، ١٦٩
تسمير الباشيين والثقائين : ١٧٨	المطرون : ١٤ ، ٣٨

- الأنباط : ٢٠٤ ، ٢١٢
 أوجبرن (W. Ogburn) :
 نيكوف : Nimkoff : ١٦٨ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤
 نظريته في مختلف الثقافات : ٢٨٧ - ٢٨٨
 (حاشية)
 إيفانز بيريتارد (E. E. Evans)
 Pritchard : ٢٠٤ ، ٢١ ، -
 ٢٧ ، ٦٤
 نظرية البناء الاجتماعي عنده : ٢١ - ٢٧
 الزمان البنائي : ٣٥ (حاشية)
 عداوة الدم : ٨٧
 المجتمع الانتماسي ٨٧ وما بعدها
 نظره الى التاريخ ١٩٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦
 وما بعدها
 الأنثروبولوجيا وعلم النفس : ٢١١ ، ٢١٥
 القوانين العلمية ٣٠٢ - ٣٠٣
 باخوفن (J.J. Bachofen) : ٥٨
 (حاشية)
 كتابه من « حق الأم » ٥٩
 باروسز (Talcott Parsons) : ٥٣
 ٢٥٣ (حاشية)
 بارنز (J. A. Barnes) : ٥٠
 باريتو (V. Pareto) : ٨٩ (حاشية)
 ٢٥٤
 بقول : ٢٨١ ، ٢٨٣
 بدنة : ٢٧ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٥٤
 الود ، شارلس (Charles A. Ellwood)
 ٢٥٩
 اليوت سميث (G. Elliot Smith) :
 ١٩٨
 الانتشار
 أعاصه : ٧٢
 عند دوركايم ٧٠ - ٢٦
 كطاهرة اجتماعية : ٧٥ ، ٧٦
 انتشار الثقافة : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٨
 والتغير : ٢٥٠ ، ٢٥١
 والاحتكاك الثقافي ٢٦٥ ، ٢٦٦
 الأنثروبولوجيا : ٢٠١
 وعلم الاجتماع : ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٥
 نشأتها : ١٦٩ وما بعدها
 الثقافية والاجتماعية : ١٧٢ - ١٧٦
 ما وراء الأنثروبولوجيا : ١٨٦ ، ٢٩٩
 والتهج الوظيفي : ١٩٤
 والتهج التاريخي (انظره)
 والاسانيات : ٢٨٧ (حاشية)
 كعلم طبيعي : ٢٠٧ (حاشية)
 وعلم النفس : ٢١٣ - ٢٣٦
 والتسجيل النفسي : ٢٢٩ وما بعدها
 والاختبارات السيكولوجية : ٢٣٤
 والاستعارات الثقافية : ٢٦٨
 الانشقاق والانقسام (مبدأ) : ٨٨
 الانقسام (مبدأ) : ٨٢ ، ٤٧ ، ١٧٢ ، ٨٧

كيفية مستمرة ٣٩
والزراعة الثانية ٤٠
الاحصائيات في حواشي ٤٤ وما بعدها
الدلالات الكمية والكيفية ٤٥
الاستمرار في الزمن ١٨ ، ١٩ ، ٢٢ ،
٣٣ ، ٣٧ وما بعدها ٥٠ ، ٨٠ ، ٢٩٥ ،
٢٩٨
البناء والوظيفة : الفصل الثاني
البناء والنظم : الفصل الثالث
البناء والثقافة : الفصل الرابع
بتديكت (Huth Bonodict) : ٢٢٦
٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢
كتابها عن دأ نساط الثقافة ٢٣٦
الصفة المتتالية العامة ٢٢٧ ، ٢٢٨
مبدأ النسبية الثقافية ٢٢٨
اختلافها عن ما لينوفسكي ٢٢٨ ، ٢٢٩
رأيا في فريزر ٢٥٩
يولاس (F. Boas) ٦٤ ، ١٨٥ ، ٢٠٠
٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨
يوجنده : ٢٧٤
بيدني (D. Bidney) ١٧٧ ، ٢٠٧-٢٣١
بيرى (Perry) ١٩٧ (حاشية)
التاريخ -
الطقى أو التضيق ١ ، ١٩٤ ، ١٩٨
المجتمع التاريخي : أنظره
تايلور (R. B. Tylor) : ١١٦ ، ١١٧

البعض : ٥٤ ، ١٤٥ ، ١٧٢ ، ١٧٨ ، ٢٠٤
توطيئهم ٣٠٤
برقة ٥٤٠ ، ٢٠٠
البناء الاجتماعى -
مضمونة ٢ ، ١٠
مفهومة ٩ وما بعدها ١٤
تصريفة ١٣ وما بعدها
عند فيرث ٢٧ ، ٢٨
عند ردينلد ٢٩ وما بعدها
التحليل الكمي ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠
التحليل الكمي ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢
عند "هيرفيش ٣٨ وما بعدها ٤٧
وما بعدها
عند ليثي ستروس ٤٧ وما بعدها
الوائى والصورى ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٨
وما بعدها ٥٦
عند ابقا تيريتشارد ٢١ - ٢٧
عند راد كليف براول ١٣ - ١٩
والأسرة ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ،
٥٥ ، ٥٤
السكان والظاهر ٣١
العلاقات المتوقعة ٣١
والقيم ٣٢ ، ٣٣
كشفت من المديير ٣٢
وأناط السلوك ٣٢ ، ٣٣
والنظميات الاجتماعية ٣٤ ، ٣٦ ، ٢٩٥

كأساس لهم المجتمع البعري ١٦٤
 : تشابه التثاق ١٩٦ - ١٩٧
 واختلاف البناء ١٧٤
 التضاريس (والتغير) : ٢٩١، ٢٩٠
 يحدد الزوجات ٢٩٠
 التميميات السكية : ٣٠١ - ٣٠٣
 التغير -
 دينامياته ٢١٢
 النظريات القديمة ٢٣٧ - ٢٣٨
 الدراسات الأثروبولوجية والاجتماعية
 ٢٣٩ - ٢٤٣
 في المجتمعات التقليدية ٢٣٩ - ٢٤٠
 ومشروعات التنمية ٢٣٩ - ٢٤٣
 ومسكرة التقدم ٢٤٦ - ٢٤٩، ٢٥٨
 للدراسة الانتشارية ٢٤٩ - ٢٥٠
 النظرية الحديثة ٢٥٠ - ٢٥٢، ٢٥٨
 ٢٥٩
 نظرية الدورات الثنائية ٢٥٣ - ٢٥٩
 والدراسة التاريخية ٢٧٣ - ٢٧٧
 رأى شاميرا ٢٧٤ - ٢٧٦
 رأى لوسي مير ٢٧٤ وما بعدها (انظره)
 رأى مالىونفسكى (انظره)
 وإعادة التكميل ٢٨٥ - ٢٨٦
 والتكنولوجيا ٢٨٦
 والتخلف الثاني ٢٨٧ - ٢٨٨ (حاشية)
 عند جودفري وموتيكيا ويلسون ٢٨٩...
 وما بعدها

١٦٧٩، ١٨٣، ١٩٩
 الدراسات الرياضية عنده ٤٨
 التأويلات التاريخية : ١٩٤، ٢٠٣
 ٢٧٠، ٢٧٢ - ٢٧٠، ٢٧٢
 السيكولوجية : ١٩٣، ٢١٤، ٢٢٢ - ٢٢٧
 ٢٦٦
 التجديد (والتغير) : ٢٦٥، ٢٧٤
 ٢٨٦، ٢٩٣
 تجنب الحافة : ٥٩
 التخطيط (والمدخل الباقى) : ٣٠٤
 التخلف الثاني : ٢٨٦ - ٢٨٧ (حاشية)
 التبادلات الوطنية : ٢، ١٠، ٢٦، ٥٦
 ٥٩، ٦٠، ١٥٩، ٢٩٣، ٢٩٧
 ٢٩٩، ٣٠٥
 تبينه : ٢٩٣
 تصنيف النظام -
 على أساس الوظيفة ١٤٨
 عند سبسر ١٤٨
 عند سبسر ١٤٩
 على أساس الحاجات ١٤٩ - ١٥٠
 عند هوجين ١٥١
 عند هرتزل ١٥١، ١٥٢
 عند فادل ١٥٢ - ١٥٤
 عند مالىونفسكى ١٥٥ - ١٦٠
 عند فريت ١٦٠ - ١٦٢
 صغرياته ١٦٤

والنظر التنظيمي : ٢٨٠ ، ٢٩٣
التوازن الاجتماعي : ٨٩ ، ١٤٠ ، ٢٩٠
٢٩١ ، ٢٩٢
والاستقرار : ٢٩١ - ٢٩٢
والنسق الاجتماعي : ٢٩٢
التوافق الاجتماعي : ٢٦ ، ٣٢
والانتماء : ٧٤
نورثال (R. Thruwald) : ٦١ (حاشية)
توني (F. Tonnies) : ١٦٢ - ١٦٤
توينبي (A. Toynbee) : ٢٥٣
التأخر (في المصير) : ١١٤ ، ١٢٤-١٣٦ ،
١٢٦ ، ٢٣٤
التيات الاجتماعية : ٢٤١
التفافة -
تريغيا : ٥٠ (حاشية) ، ١٧٨ ، وما بعدها
أصولها : ٣١ ، ١٩٤ ، ٢١٢ ، وما بعدها
٢١٨
الزعة الثقافية : ٤٠
والبناء الاجتماعي : ٤٠ ، ٢٧٩
وحديثها : ١٦٢
والجتم عند إغانيزيتشارد : ١٧١ ، ١٧٢
المادية واللامادية : ١٧٣ ، ١٧٤
عنه التفافة : ١٧٣ ، ١٩٥
خصائصها : ١٧٩ - ١٨٤
استمرارها : ١٨٢ ، ١٩٤
تقدمها : ١٨٢ - ١٨٦

المدخل الباثي لمواضع : ٢٦٥ ، وما بعدها ،
٢٧٨ ، وما بعدها -
والاستعارات الثقافية : ٢٦٦ ، ٢٧٧ حاشية
النظر الباثي : الفصل الخامس
النظر الثقافي : ٢٤٥ ، ٢٦٣ ، ٢٧٤ ،
٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٩٥
النظر الاجتماعي : ٢٤٤ ، ٢٦٣ ، ٢٩٤ ،
٢٩٥ -
النظر التنظيمي : ٢٨٠ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥
نظر القيم : ٢٩٥
النظر الاجتماعي والباطني : ٢٧٩ ، وما بعدها
التفاضل الاجتماعي : ٥٢ ، ١٦١ -
التقدم والاعطارد (مسكرة) - في القرن
التاسع عشر : ٣٥ ، ٣٨ ، ١٩٤ ، ٢١٢
تقسيم العمل -
عند دوركايم : ٦٦ ، ٦٧
محب الجنس في الواحات الخارجية : ١٣٨
والنظر في الريتيا : ٢٩٠
التكنولوجيا والنظر : ٧٦ -
التكيف الثقافي : ٢١٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٩ ،
٢٧٩
المدونات : ٢٧١
الودي : ٢٧١
وأي هرسكويتز (انظره)
التمثيل الثقافي : ٢٧٠ (حاشية)
التنظيم الاجتماعي : ٩٧

الجزء والسكن : ٤١ ، ٣٦
 المجلدات : ٤١ ، ٢٢٥
 جنب آر نوک نا (A. Van Gennep)
 ٨٨ حاشية ، ٨٩
 جولد تشار (A. Goldenweiser) ٢٢٠
 حاشية ، ٢٢١
 -مفيلش (G. Gurvitch) ٣٣ ، ٣٨
 وما بعدها ١٧ : قدم لاند كليف براون ٣٨
 المال واين الاثنت ١٧
 دراس
 بنائية ، اختلا ، الدراسات الثقافية
 ٤ - ٢
 تطبيقية ٢٠٤
 طبقية ١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، ١٩٤
 ٩٦ وما بعدها ، ٢٠٠ وما بعدها ، ٢٩١ -
 في التبر : ٢٥٠ - والفرض النظري ٢٩٧
 مترجمة - ٢٠٧
 عقارة - ٣٠١ ، ٣٠٣
 ، وأثر ثقافية ٢٦٨
 دوركايم ، اميل (Durkheim) : (ق) :
 ١٩ - (١١ ، ٤١ ، ٥٥ ، ٦٣ وما بعدها
 الوظيفة الاجتماعية عنده : ٦٩ وما بعدها
 تحليل كتابه من الانتحار : ٨٠ .. ٧٥
 والدراسات المحلية : ٧٩
 الاحصائيات : ٧٣
 التضامن الآل والمصوى : ٧٤

باجا ١٨٤ - ١٨٦
 ملامح الثقافة ١٨٥
 الانجماان الواسى والمثل فى دراستها
 ١٨٥ - ١٨٦
 العموميات الثقافية ١٩١
 الديلات الثقافية ١٩٢ ، ١٩٣
 الخصوصيات الثقافية ١٩١
 التجانس والتماثل فى الثقافة ١٩٢
 ديناميات الثقافة ٢٠١
 التبر الثقافى (انظر : تغير)
 والمثل الثقافى ٢٧١ ، ٢٣٤
 والمثل الثقافى ١١١ ، ٢٠٧
 وفكرة الميم ١٨١
 التأويلات التاريخية والسيكولوجية ١١٣ ، ٢١٢
 انتشار الثقافة ١٩٤ وما بعدها (انظر)
 مدرسة النشأة المستقلة ١٩٧ (حاشية)
 اعادة تركيبها ١٩٨ ، ٢٢٤
 وعلم النفس ٢١٧
 والطبيعة البيولوجية ٢١٥ وما بعدها
 والشخصية (انظر : الشخصية والثقافة ،
 الطابع القوى)
 السمات الثقافية (انظر)
 المورثات الثقافية (انظر)
 والملاحظة المباشرة ٢٦٢ ، ٢٦٣
 والاستشارة الثقافية (انظر)
 جريسنر (Graebner) ١٩٨ (حاشية)

تأثيره على ما لينوفسكى : ١٢
وما يبدعها
دراسته عن العقوبة : ١٠٤ ، ١٠٥
الدين والسر عنده : ١٤٦
علم النفس والاجتماع : ٢١٨
دوروبرنى (E. V. de Roberty)
١٨٠ حاشية : ٢٥٢
ديلى ، فيلهلم (Wilhelm Dilly)
٢٠٣
دورحاميا (علم السكان) : ٦١ حاشية
الدين : ٢٥٧
والسر : ١٤٦ ، ١٤٧ ، ٢١٢
الديناميكا الاجتماعية : ٣٩
الدور الاجتماعى : ١٦ ، ٣٠ ، ٣٩
اختلاف الأدوار بالنسبة للفرد الواحد :
١٢٧
رادكليف براون (Radcliffe-Brown)
١٠ ، ١٣ ، ١٩ ، ٢٨ ، ٦٥ ، ٦٦
علم الاجتماع المقارن : ١٤ ، ٦٧
الفرد والخص : ١٤
البناء الواقعى : ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٣
وما يبدعها : ٥٣ ، ٥٦
الصورة البنائية : ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٣
وما يبدعها : ٥٦
الملفات الثانية : ١٥ ، ١٦ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٨
نظرية البناء الاجتماعى : ١٣ - ١٩

تقد نظريته في البناء : ١٩ وما يبدعها
٣٣ وما يبدعها : ٤٣ وما يبدعها
النظام الاجتماعى : ٧٦ ، ١١٩
الشروط الضرورية لوجود : ٧٦ ، ٧٧
٧٩
تصنيف النظم : ١٦٥
والنظر الاجتماعى : ٢٨٥ ، ٢٨٧
رأيه في الطريقة العلمية : ٢٦١ حاشية
رادين ، بول (Paul Radin) : ٢١٣
ردفيلد ، روبرت (R. Redfield) : ١٧
حاشية : ١٩ - ٣١
كتابه عن « الجسم الحلى الصغير » : ١٢
رأيه في النظم : ١٦٦ - ١٦٧ حاشية
ريفرز (W. L. R. Rivers) : ١١٧
حاشية : ٢٢١
الزوجة الاجتماعية : ١٥ ، ١٦ ، ٥٥
الزمن - في البناء الاجتماعى : ٣٣ وما يبدعها
زنانيكى ، توماس و فلوريان
(Thomas & Florian Znaniecki)
٢٢٧ حاشية
الزواج -
عينات : ٥١ ، ٦٧
إكسوجامى : (انظر)
اليقيراتى : ٦٨ ، ١٣٤
نظام مفرد : ١٣٠ وما يبدعها : ١٤٥
كجزء من نسق القرابة : ١٣٣
تنظيمه : ١٣٤

- أهداه : ١٤٠
 : المأزاة كعصره : ١٤٦
 ومصطلحات القراية (نظره)
 الساكنا : ٢٦ (حاشية)
 سان سيمون (Saint Simon) : ٩٠
 سينر ، هربرت (Herbert Spencer)
 ١٠ ، ٦٢ ، ٦٥
 تصنيفه للنظم : ١٤٨
 فكرة ما فوق المصوى : ١٨٠ ، ٢١٥
 الطواهر النفسية : ٢١٨
 التغير الاجتماعي : ٢٤٨ - ٢٤٩ حاشية
 ستاتيكا اجتماعية : ٣٩
 السحر : ٢٧٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ (انظر
 الدين والسحر)
 السمات الثقافية : ٢٦٦ - ٢٦٧
 تكاملها : ١٩٣
 تصدها : ١٩٣
 تقبيل في الزمان والمكان : ١٩٣
 هجرتها : ١٩٧
 سمر (W. G. Sumner) : ١٢٣ حاشية
 وكيرل : ١٤٩ ، ٢٥١
 السنوية : ١٩٩
 السودان الجنوبي : ٢٦ حاشية ، ٥٠
 سوروكين (Pitirim Sorokin) : ٢٥٣-٢٥٧
 الدورات المعاودة : ٢٥٤
 نظرية التواتر المصحول : ٢٥٥
 كتابه عن الديناميات الاجتماعية والثقافية :
 ٢٥٩
- الأنسان العليا : ٢٥٥
 اختلاطه عن شينجلر : ٢٥٧
 نقد نظريته : ٢٥٨ ، ٢٥٩
 سيكولوجيا الشخصية : ٢١٤
 سيميل (Georg Simmel) : ١٧٥
 شاپيرا (I. Schapera) : ٢٧٥-٢٧٧
 شان كوم ، قرية (Chan Kom) : ٢٩
 شينجلر ، أوزفالد (Oswald Spengler)
 ٢٥٣ ، ٢٥٧
 كتابه عن « تدهور الغرب » : ٢٥٣
 شتاين ، لودفيج (Ludwig Stein) :
 ٢٥٠
 الشخصية والثقافة : ٢٢٢ ، ٢٣٤
 الطابع القوي : ٢٢٣
 الشخصية الأساسية : ٢٣٠-٢٣٢
 استعارات الروشاخ : ٢٣٣
 الشرق الأوسط : ٢٨٩ ، ٢٨٣
 شعائر المرور : ٥٩ حاشية (انظر جنب)
 التعمدة : ٢٩٠
 الطابع القوي : ٢٢٣
 طبقات العمر : ٢٤ ، ١٢٩
 الطلاق : ٤٩ وما بعدها
 الطوطمية : ٨٩ (حاشية) ، ٨٢ وما بعدها
 الظاهرة الاجتماعية -
 مقارنتها بالظاهرة البيولوجية والسيكولوجية
 ٦٤ وما بعدها ، ٧٢ ، ٧٥

الصلي الاجتماعي : ٢٤٩
 العين الضريبة : ٢٨٩، ٢٨٨
 غيث، محمد عاطف : ٦١ حاشية ٢٥٧
 حاشية
 قان جنب : (انظر : جنب)
 فير، ماكس (Max Weder) : ٦٠ حاشية
 ٢٥٢
 فريزر، جرجيس (Sir J. G. Frazer)
 ١١٦، ١٤٦، ٢١١، ٢٥٢
 وأي بنديكت فيه : ٢٥٨
 الفسيولوجيا الاجتماعية : ٢٩ وما بعدها
 ١١٤، ٣٥٠
 فورتيس، ماير (Meyer Forten) :
 ٢٠، ٤٧
 الدراسات السكانية في البناء : ٤٨، ٥٢
 فقد، راد كليف براون : ٣٣ وما بعدها
 فكرة الزمان البنائي : ٣٤ وما بعدها
 فيرث، ريموند (Raymond Firth)
 ٧٠، ٢٧٧ وما بعدها
 كتابه من : عادات بشرية : ٧٧
 حاشية (١٦٠)
 تصنيف النظم : ١٦٠
 التغير الاجتماعي : ٢٤٠
 التغير التنظيمي : ٢٨٠، ٢٨١
 دينامية التغير : ٢٩٣، ٢٩٥ (حاشية)
 قبائل —
 أسقرا (الأسلوبون) (أنظره)
 أشتانق : ٥٢

عند دوركايم : ٧٧، ١١٨
 نشأتها : ٦٥، ٦٦
 والبناء الاجتماعي : ٧٢
 شروطها ومناخها : ١١٥-١١٦
 الأولية (عند ستر) (١٢٣ حاشية ٣)
 الدائقة : ٥٤٧ (انظر : أسرة)
 مبادئ شعبية : ١٢٣ (حاشية ٣)
 عدالة الدم : ٥٩ حاشية ٨٧، ١٤٠
 المشيرة : ٢٧، ٣٤٠
 علاقات —
 ثنائية : ١٥، ١٦، ٢٠، ٢٧، ٢٨
 اجتماعية : ١٨
 ينائية : ١٨، ٧٠، ٥٦
 نسب ومصاهرة : ٩٦، ١٣٩
 الحلال واين الأنت : ١٧
 قرابية (انظر : قرابة)
 - ياسية : ٢٥، ٥٦
 الدم والجوار (عند تونيز) : ١٦٢-١٦٣
 العلم —
 والتاريخ : ٢٠٣-٢٠٦
 علم —
 الاجتماع : (انظر : الاجتماع)
 النفس : والتقاء : ٢١٢، ٢١٣ (حاشية)
 ٢١٤
 والانتروبولوجيا : ١٧-٢٢٥
 الاختبارات السكولوجية : ٢٢٣

الكولا : ١٤١'١٣٦-١٣٥'١٠٢, ١٠٠

لولايم ، فوستل دو

٥٩ (Fustel de Coulanges)

كونت، أوجيست (Auguste Comte)

٢٤٦'٦٥٠'٩٠

قانون الحلات الثلاثة : ٢٤٦ - ٢٤٧

لوى، روبرت (R. Lowie) ٥٩ حاشية

٢١٣

التأويلات الميكولوجية والتاريخية للثقافة

٢١٩'٢١٨

ليتش (E. L. Leach) ٢٩١ ، ٢٩٢

ليفى بريل (L. Levy-Brahl) ٢٢١

ليفى ستروس (C. Lévi-Strauss) ٣٩

٤٢ وما بعدها

ليرمان، السكية ٤٦

لينتون، رالف (Ralph Linton) ٢٣٠

ماركس، كارل (Karl Marx) ٢٩٩

التركيبات العقل والتركيبات العليا ٩

ماويت (H. R. Marrot) ٢١٣

الماتية ٣٨٤٢٦ حاشية ٢٨١ ٢٨٣ وما بعدها

(انظر أيضا مرك الماتية)

ماكلينان (McLennan) ٢١١٠٥٩٤١٠

ماكفر (R. MacIver) ١١٨٠'١٠٤

١١٩'١٦٩ ، ١٨٠ حاشية عن تعريف

(الثقافة)

مالينوفسكى - ميرونيلوف

(B. Malinowski) ٦١ حاشية

أندمان : ٨٢

أنواك : ٥٤

بارى : ١

البدو : (انظره)

تاليزى : ٣٧

تسو : ١

لاتوكا : ١

لوى : ١٠٥

ماساى : ١٠

تاندى : ١

النوير : ١٤٠'٥٤٥٠٠'٢٧٠'٢٦٠'٢٤٠'٢١٠

ياكيو ٢٨٧

النيلة الحامية : ١٧٢٠٩١ وما بعدها

الهنود الحمر : (انظره)

القبائل كجود من البناء الاجتماعى : ٢٣

الغرابه : ٥٥'٥٤٠٥٢

القيم : ٣٩'٣٣'٣٢

كاردنير، أبرام (Abram Kardiner)

٢٢٨ - ٢٣٠

بناء الشخصية الأساسية : ٢٣٥ مقدم

كروبر (A. L. Kroeber) : ٢٠٢ -

٢٠٨'٢٠٦

الكل والجزء : ٤١'٤٣

كلوكهوفن (G. Kluckhohn) ;

٢٢٤

كوبن (A. J. Koben) ٤٩

الكولود : ٦٨

الغليدي : ١، ١٢٩، ٢٠٠، ٢٣٩ -

٢٤١، ٢٨٦، ٢٩٩، ٣٠٠ عند تونيز

١٦٢-١٦٣

المطلق ٢٤٦، ١

الحل الصغير ٣٠٠، ٥٦ (انظر ديفيد)

والثقافة ١٦٩ - عند أيقا نيز بشارد .

(حاشية) ١٧١

المجردات : ٢٦

المدخل البنائي : ١٧١

والمدخل الثقافي ١٧١، ٢٠٧، ٢٤٤

نظرية ومنهم : ٢٩٧، ٢٩٨

والاجتماعات المحلية ٣٠١، ٣٠٠

والطريقة السيولوجية : ٣٠٢، ٣٠٠

وديناميات التغير ٣٠٤

والبراسات التطبيقية ٣٠٤

والبراسات المقارنة ٢٩٩

وعلم الاجتماع ٣٠٨

مركب -

الأرض : ١٨٧، ١٩٧

الماشية : ١٨٨-١٩٧، ١٩٧

(انظر : الماشية)

المركز الاجتماعي ٢٦١

المسيحية : ٢٧٧، ٢٧٤، ٢٨٩

مفروحات التنمية والتغير الاجتماعي : ٢٣٩

٢٤٣

مشكلات اجتماعية -

أثره بدور عام ٩٢ وما بعدها

الوظيفة الاجتماعية ٩٣ وما بعدها

السيكولوجيا والتحليل النفسي ٩٤-٩٤

٢٢٣

موقفه من رادكليف براون ٩٤، ٩٢

البناءة ٩٤ وما بعدها ٩٥

نظرية الحاحات ٩٥-٩٦، ١٠٢، ١٠٢

١٣٩ - ١٤٠

التعليق للمعادن ٩٩

نظام الكولا ١٠٠ - ١٠٢، ١٣٥، ١٤٦

١٤١

المجمع الوطني التكاملي ٩٧-١٠٤

الدراسة المحلية ١٠٠-١٠٢

موقفه من التاريخ ١٠٣، ٢٠٨-٢١١

٢٧٤-٢٧٨

الرواسب الثقافية ١١٢-١١٣

النظام الاجتماعي : ١١٩، ١٢٢

تصنيف النظم : ١٥٥-١٦٠

مبادئ التكامل : ١٥٩-١٦٠

نقطة الصفر ٢١٠، ٢٧٣

السحر والدين ٢١٣

مانهايم، كارل (Karl Mannheim) :

(حاشية) ٦١

ما فوق المستوى : ١٨٠، ٢١٥، ٢٢٣

مبادئ التكامل عندما لينوفسكي (انظره)

المبصرون : ٢٧٤، ٢٧٧

المجتمع -

- مصطلحات الترابية : ١٣٣-١٣٤
الحاير -
والبناء الاجتماعي : ١١٨، ٣٣، ٢٧
الحظية : ٣٢
والنظم الاجتماعية : ١٢٥
المفارقة : ٣٠٣، ٣٠١، ١٦٥، ١١٦، ٨٢
الملاحظة المباشرة : ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٨
رأى راند ليف يروان (حاشية)
والثقافة : ٢٦١-٢٦٩
الحاشية : (في الواحات الخارجية) :
١٣٧-١٣٩
المثاق البيولوجية : ١١، ٢٧ (حاشية) ،
٦٢، ٦٣ وما بعدها ، ٧٧ وما بعدها
المنهج -
التاريخي : ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣
٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٢
في دراسة التغير : ٢٧١-٢٧٨
معارضته - ٢٠٨-٢١١
المهر : ٣٧، ٣٨، ٤٥، ١٢٩، ١٣٤، ٢٧٣،
٣٠٣
وتبادل الزوجات : ١٣٤
مونتسكيو : ٨٠، ١٠٠
مورجان ، لويس (L.H.Morgan) : ١٠،
٢١١
المورفولوجيا الاجتماعية : ٧٩ وما بعدها
١١٤، ٣٠٥
موس ، مارسيل (Marcel Mauss) : ٣٨
- مونتاغي (Montagne) : ٨٠
ميتا أنثروبولوجيا : ٢٩٩
ميتا سسيولوجيا : ٢٩٨
ميتلند (Maitland) : ١٩٩
ميد ، مارجريت (Margaret Mead)
٢٢٥
مير ، لوسي (Lucy P.Mair) : ٢٧٧-
٢٧٧
ميرتون (R.K.Merton) : ٦٠ (حاشية)
١١، ٨٨ (حاشية) ١٠٤-١١١
الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة :
١٠٤، ١٠٦، ١١١-١١٢
ميردوك (G.P.Murdock) : ٢٦، ٤٧
٢٦٦
نادل (S.F.Nadai) : ١١٨، ١٢٠
١٢٢ (حاشية) ١٢٣، ١٢٧، ١٢٤
تصنيفه للنظم : ١٠٢-١٠٤
النسق -
الإيكولوجي : ٢٦
السياسي : ٢٦
الترابي : ٢٦، ٢٧، ١٣١ وما بعدها
الاجتماعي السكاني : ٨٠، ٨٥، ١٤٥
١٥١
النظرة المادية : ٢٥٨
النظم الاجتماعية : ٢٣، ٥٦، ٥٧ وما بعدها
تاريخها : ٥٨
تطورها : ١

والوظيفة الاجتماعية : ١١٤ وما بعدها
النظم العملية والتنظيمية عند تادل : ١٥٣
هادون (A.G. Haddon) : ١٣
هاول ، هول (Paul Howell) : ٥٠
مركوفيتز (M. Hrakovits) :
٢٦٩ حاشية
الهنود المحر : ٢ ، ١٧٠ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ،
١٩٥ حاشية
هوايت ، ليزلي (Leslie White) : W
٢٠٩
الحركة الداروينية الحديثة : ٢٠٩ ، ٢٧٧
هوبل (R.A. Hoedel) : ١٨٠ حاشية
هوبهاوس (L.T. Hobhouse) : ٢٥٠
هوجين (Ian Hoghin) : ١٢٠ ، ٢١٢
تصنيفه للنظم : ١٥٩
الثقافة والمجتمع : ١٧١ حاشية
الولادات الخارجية : ١٣٧ وما بعدها
وأدالينات : ٥٩ حاشية
وارد ، ليستر (Lester Ward) :
٢٥٠ ، ٢٥٩
الوضعية : ٢٥٧
الوظيفة الاجتماعية ...
المعركة الوطنية : ٢٠ ، ٥٦ وما بعدها
٥٩ ، ٦٤ وما بعدها
المنهج الوظيفي : ٦٤ (حاشية)
التسائد الوظيفي (انظره)

عند دوركايم : ٦٤ وما بعدها
عند راد كليف براون : ١١٩ ، ٧٦
تخمها : ١١٢ ، ١٢٢
تخريضا : ١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٣
عندما لينوفسكي : ١١٩ - ١٢٠
موميتا ١٥٤ وما بعدها
الناحية المعيارية فيها : ١١٦ ، ١٢١
والخزائن الاجتماعية : ١٢٢ ، ١٢٣
تدريتا على الاستمرار : ١٢٣
أنماط النظم : ١٦٠
التكرارية والبارزة : ١٢٦ - ١٢٨
الجوهرية : ١٥١
الجزئية : ١٣٥
الشمالة : ١٢٧
ارتباطها بمجموعة عملية معينة : ١٢٨
ارتباطها ببناء معين : ١٢٩
نسبيتها : ١٢٦ - ١٣٠
تقدمها : ١٣٠ وما بعدها ، ١٣٦ ، ١٤٩
اختلاف عناصرها : ١٣٤
النمط الخاص بكل نظام : ١٣٧ - ١٣٩
تعدد أهدافها : ١٣٩ وما بعدها
رأي ردليلد : ١٦٦ (حاشية)
تصنيفها : ١٤٦ وما بعدها
ونظرية الحاجات عند مالتوفسكي : ١٣٥ ،
١٤٠
استقلالها عن الفرد : ١٤٠
نشاؤها ومداخلها : ١٤٣ - ١٤٥

تحقيقها : ١٤٥، ١٤٣	في النسيولوجيا : ٦٠
والبناء الاجتماعي - الفصل الثاني	في الرياضيات : ٦٠
ويسلر، كلارك (Clarke Wisslor)	منهجها : ٢٧٢، ٣٠، ٢٣ وما بعدها
٢١٦ وما بعدها	عند دوركايم : ٦٣ وما بعدها
الأسول الولوجية والبيولوجية للثقافة	عند ميرتون : ١٠٤-١١١
٢١٧-٢١٩	والهدف ٦٩
ويسون جودفري ومونيكا	والنظام الاجتماعي ٧٦
(Godfrey & Monica Wilson)	عند راد كليف براون : ٧٧، ٩٦-٨٥
نظريتهما في التغير ٢٨٨ وما بعدها	الوحدة الوظيفية : ٨٠
فكرة التمازج ٢٨٩	والفرض : ١١٣، ٩١، ٨٥
انعدام التوازن ٢٨٩	عندما لينوفسكي ٩١ وما بعدها
قبائل نياكيوزا ٢٨٩	والنابذة من النظام ١١٣

رقم الابداع : ٨١/٤٠٦٦
الترقيم الدولى ٦٧٧-٧٣٤٥-٧٩-٨



Publics Alexandrina



0205609